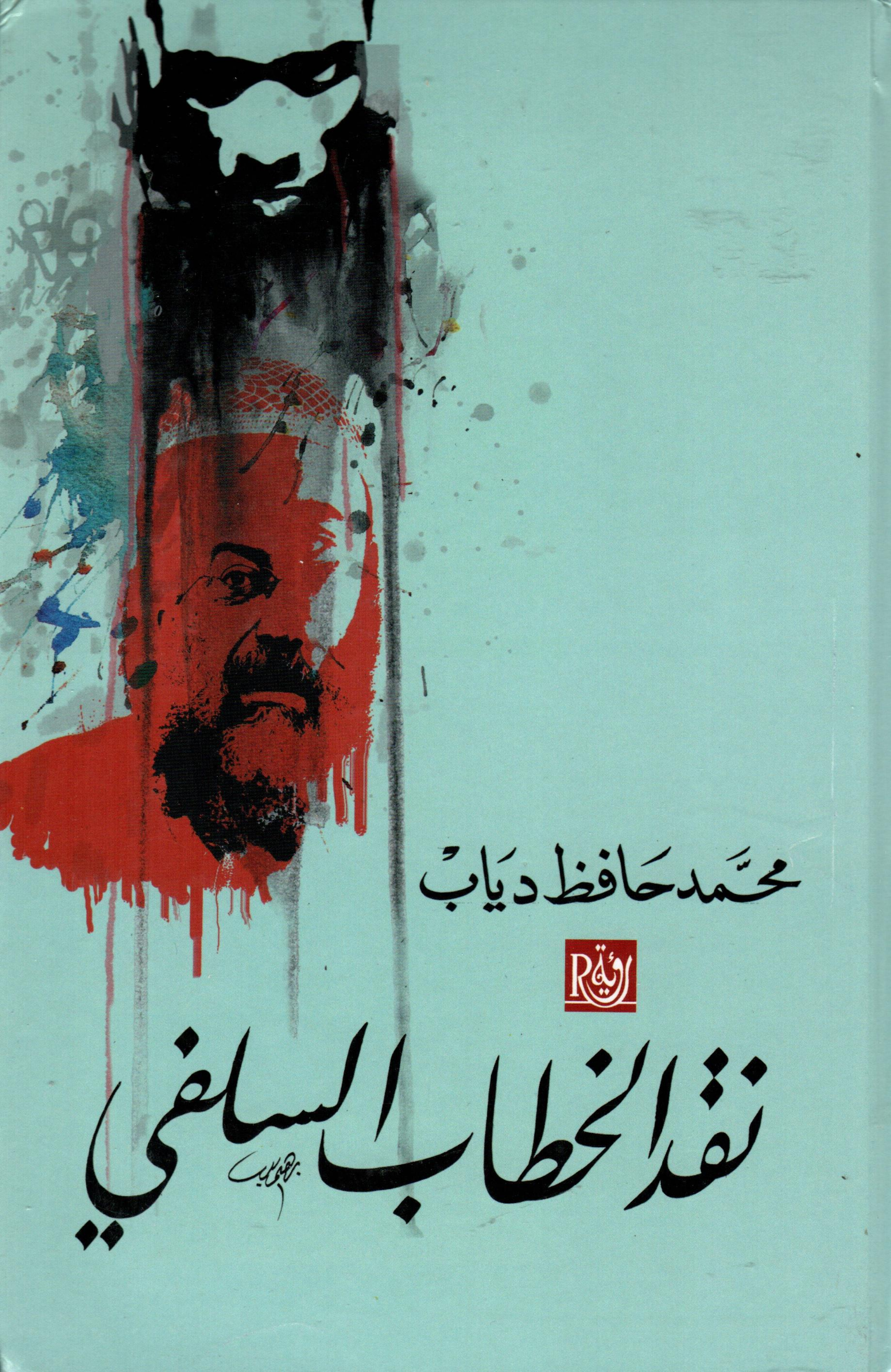
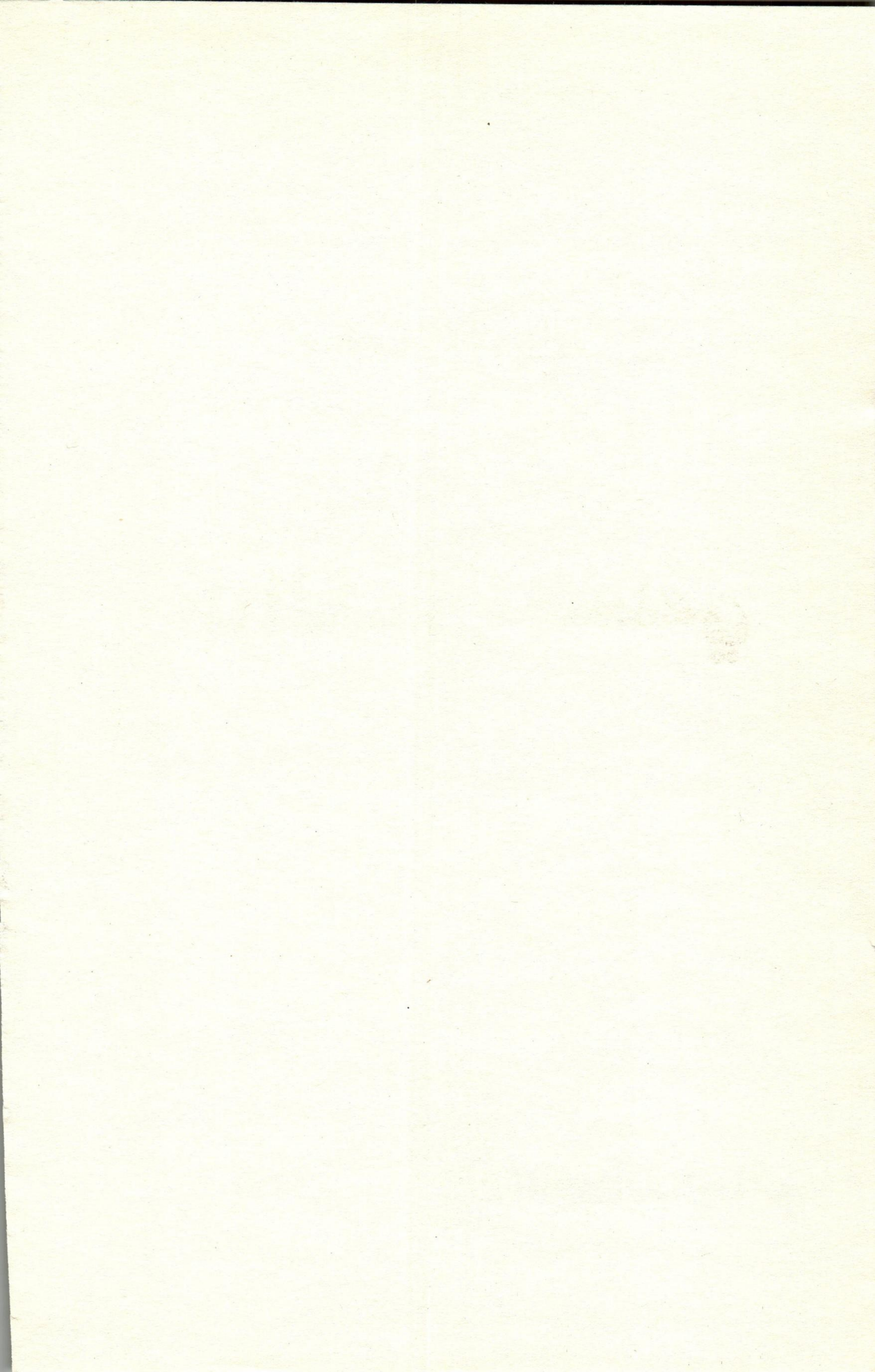

محمد حافظ دياب
رؤية
نقد الخطاب السلفي

نقد الخطاب السلفي



د. محمد حافظ دياب

نقد الخطاب السلفي



للنشر والتوزيع
2016

■ الكتاب: **نقد الخطاب السلفي**

تأليف : د. محمد حافظ دياب

المدير المسؤول : **رضا عوض**

رؤية للنشر والتوزيع

القاهرة : 002 01223529628

8 ش البطل أحمد عبد العزيز – عابدين

تقاطع ش شريف مع رشدي

Email: Roueya@hotmail.com

فاكس : 25754123 (202) +

هاتف : 23953150 (202) +

الإخراج الداخلي : **حسين جبيل**

جمع وتنفيذ : **القسم الفني بالدار**

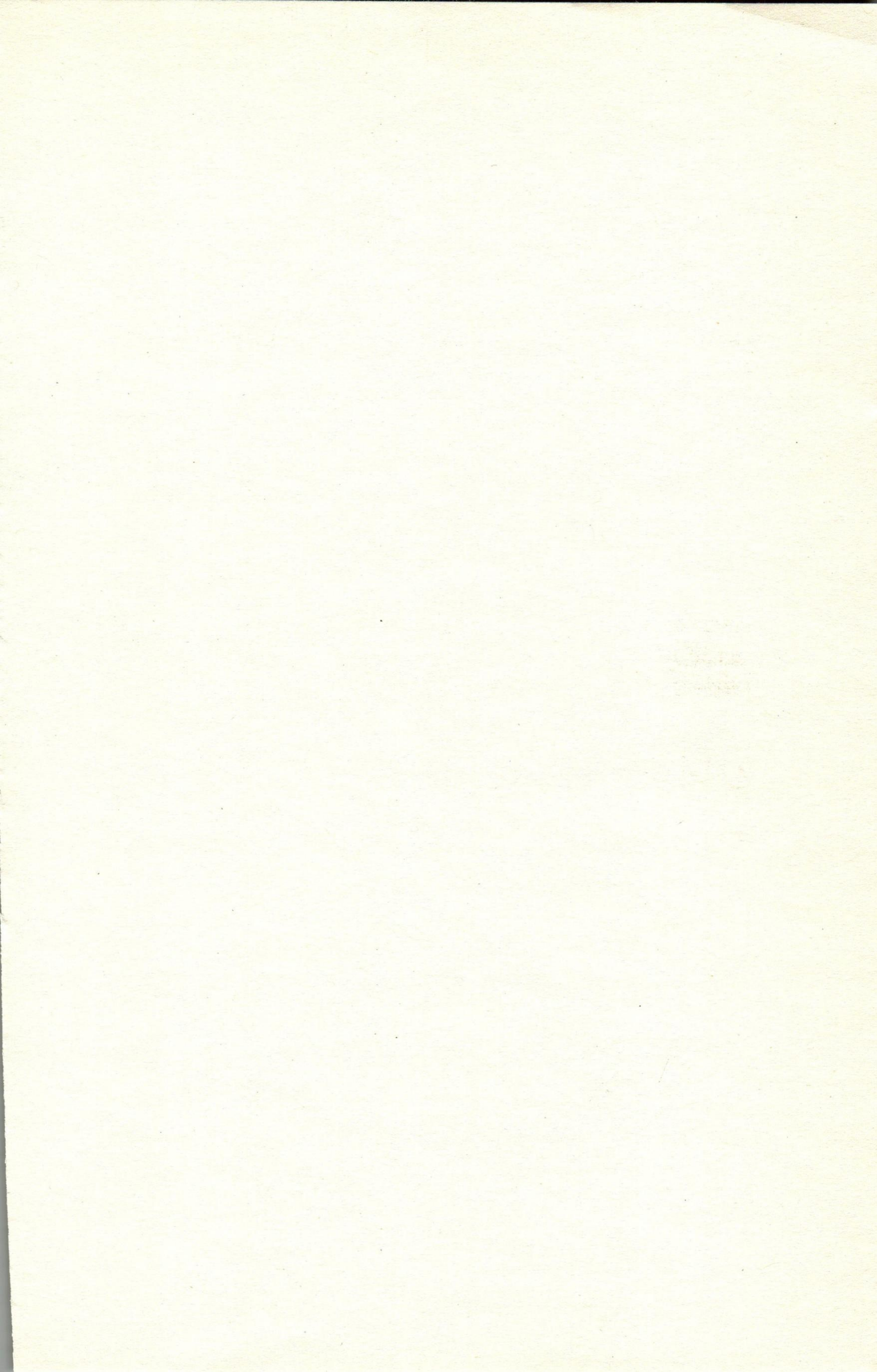
الطبعة الأولى : 2016

رقم الإيداع : 2015/23546

الترقيم الدولي : 978-977-499-193-6

الإهداء

إلى الراحل حسام تمام



تقديم

ما الذي يمكن أن تستدعيه سلفية الولـوج

إلى عالم الخطاب السلفي؟

يشار هنا ابتداء، إلى أن مسعى هذه المساهمة يرتبط بمقاربة شروع إصلاح عقيدي واجتماعي، اتخذ هيئة تيار في الفقه، ومنهج في فهم العقيدة والشريعة، وانبنى على مقولة التوحيد، والالتزام بما قدمه السلف لنص الوحي قرآنا وسنة، والتمثل به في العبادات والمعاملات، كردّ، في بدايته، على ما اعتبر انحرافاً في فهم العقيدة، وهو ما يفسر أن نسقه العام يكمن في البعد العقيدي بجوانبه التفصيلية، وما استتبعه من انشغال دعاته بعلمي الحديث والفقه: الحديث كمصدر قطعي، لديه، في الاعتقاد والفهم والسلوك والاقتداء، والفقه كعلم بأحكام الشريعة العملية المكتسبة من أدلتها في القرآن والسنة.

والأمر هنا يتعلق بتشكل هذا المشروع السلفي من معاني الإنشاء والتركيب، وخوضه من أجل ذلك مواجهات سجالية مع فرق اعتبرت مخالفة كلياً أو جزئياً له، كالخوارج والمرجئة والجهمية، وأيضاً المتصوفة والمتكلمة والمتفلسفة والأشاعرة. وقد بدأ المشروع مع «أحمد بن حنبل»، مؤسس آخر المذاهب السنية الأربعة الأساسية في نهاية القرن الثاني الهجري، ثم تبلور وتقعد مع الفقيه «ابن تيمية» وتلميذه «ابن القيم»، ليستعيد حيويته بعد ذلك بقرون على يد «محمد بن عبد الوهاب» في نجد، عبر ما ارتآه أشكالا وثنية وانحرافات تسربت إلى عقيدة التوحيد وقواعد التعبد، ليتحول بعدها إلى أرضية فكرية لمعظم حركات الإصلاح

الفكري والسياسي التي شهدها العالم الإسلامي، وما تفرع عنها من تيارات واتجاهات، وتحولها راهناً إلى حركة عابرة للقوميات.

وعبر هذه المسيرة، تواصل المشروع السلفي من دائرة المعتقد إلى لحمة الثقافة العامة، حتى صوغ تيار حركي يمتلك في الحاضر تواجده اللافت في العالمين العربي والإسلامي وخارجهما، ويحظى بموقع متميز برموزه وخطابه وحركته، ليشارك كطرف في الصراع الأيديولوجي الدائر داخل المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة، ويدخل في خارطة الاهتمام الدولي كمصدر للإرهاب والعنف، ما حدا ببعض مفكري الغرب، وعلى رأسهم صمويل هنتجتون S.Huntington، أن يضعوه في أبرز مشاهد المستقبل التي تتضمن صداماً للحضارات، وتلك حيثيات أنتجت طلباً متزايداً على ضرورة مقاربته، وأدت إلى تزايد حدة الجدل الاجتماعي والفكري والسياسي حوله.

تتوخى هذه المساهمة، إذن، الكشف عما يسمح باستيضاح الجوانب المتعددة للخطاب السلفي، سواء منها ما يتصل بمفاهيمه أو بنيته أو تاريخه أو منهجه، مضافاً إليها علاقته بتيارات الحركة الإسلامية الأخرى مع تركيز خاص على مجرياته في مصر.

وطبيعي هنا الاعتراف بصعوبات نظرية ومنهجية وإجرائية واجهت هذه المساهمة، يقف على رأسها قراءة مصطلح "السلفية" مع رواج الظن الشائع بمقاربته، خاصة وأن العديد من الاتجاهات والتيارات ذات الميول الدينية يظهر نسبها الفكري الواضح حسب المضمون الأساسي للسلفية.

ومن الصعوبات النظرية كذلك ما يتصل بمحاولة التعرف على مسيرة السلفية والتعامل مع حلقاتها، بالنظر إلى أنها لم تتوقف عند حدود ناجزة، بل مارست تفاردها وتداخلها مع التزامات سياسية وحركات إصلاحية، وعاشت تضاريسها التي أوصلتها في الحاضر إلى صيغ حدية راديكالية وشعبوية، ما يعني وجوب تجنب اختزال مقاربة مسيرتها في حدود توجهاتها المكونة بمعزل عن السياق الاجتماعي التاريخي الذي أفرزها، عبر رصد تفاعلاتها وتداخلاتها مع التيارات الأخرى، بما يشي بأن الخوض المدقّق في تفاصيلها يبدو عسيراً، بالنظر إلى اكتناز وثقل حمولتها وتعرضها لصنوف شتى من إعادة الإنتاج (ترميم، تصنيع، اختزال، تكرار، تلبيس بالفصل والوصل..)، فرضت اصطفاء دلالات تداولية بعينها، دفعت بها في أحيان أن تفيض على حدودها، وما وسم توجهاتها من تشظيات انساقت وراء فسيفساء الأهواء والمقاصد المتجانبة، وما أحاطها من مسوغات تحكيم وشروط تسوية.

واتساقاً مع هذه الخلفية، تواجهنا على المستوى المنهجي صعوبة كيفية التعامل مع الخطاب السلفي، فيما الاقتصار عليه وحده قد يبعدنا عن تعالقه المعقد مع معطياته السياسية والاجتماعية، بما يوجب ضرورة الأخذ في الاعتبار بجملة هذه المعطيات التي صاحبته في إطارها التاريخي المحدد.

كذلك فإنه على المستوى الإجرائي، تقف صعوبة اختيار المجال الجغرافي والبشري لهذه المساهمة، خاصة مع انتشار التيار السلفي في كافة بلدان العالم العربي والإسلامي والغربي، بما يتعذر إمكان الإحاطة به. ولهذا وقع الاختيار على مجالات تداولية ثلاثة: السعودية باعتبارها موطن نشوء هذا التيار في التاريخ

الحديث مع الحركة الوهابية، ومصر بسبب الظهور اللافت له في الآونة الأخيرة وإعلانه التخلي عن واحدة من قناعاته التي كانت تعتبر الاشتغال بالسياسة من "المفاسد"، وفي المغرب مع ارتباط السلفية هناك بالقضية الوطنية منذ الاستقلال وتالياً مع تزايد انتشار السلفية الوهابية.

وقد يزيد من وجاهة هذا الاختيار تراوح نطاق فاعلية السلفية بين هذه البلدان الثلاثة، فهي تضيق في السعودية لدرجة تكاد تمثل فيها الأيديولوجية السائدة لدى السلطة الحاكمة، وتتخذ في مصر موقفاً مراوحاً مع تبعات ثورة 25 يناير 2011، فيما تتسع وتمتد تاريخياً كمكون مهم في تراث الحركة الوطنية وحاضر الحركة الإسلامية بالمغرب.

يضاف إلى هذه الصعوبات، ما يتصل بعدم إمكان ادعاء الإحاطة بكافة ما ورد بشأن الخطاب السلفي على اكتنازه وتباين قيمته، وإن بدت عدم استطاعة تجاهل ما ينطوي عليه هذا الرصيد من اجتهادات.

ومع هذه الصعوبات، ورغم محاولات تذليلها عبر متن هذه المساهمة، فلا سبيل إلى إنكار أثرها في تحققها النهائي.

وقد قادنا استقراء مادتها إلى بنائها في ثلاثة عشر فصلاً، مع تقديم وختام. يأتي في صدارتها محاولة تعريف مفهوم السلفية وعلاقته بالأصولية، وهو ما تكفل به الفصل الأول. أما الفصل الثاني، فيتناول بنية الخطاب السلفي من حيث مرجعيته وأيديولوجياه وجماعته، ويدور الفصل الثالث حول إشكالية تأريخه، ويقدم الفصل الرابع عرضاً لسلفية البدايات لدى ابن حنبل والطحاوي وابن تيمية وأهم خصائصها، ويتكفل الفصل الخامس بالتعرف على الحركة الوهابية، والسادس عن السلفية الإصلاحية في مصر لدى روادها: الأفغاني وعبده والكواكبي، والسابع عن دور رشيد رضا في تأسيس السلفية الحركية، والثامن عن الحالة المغربية، والتاسع عن اتجاهاته المعاصرة، فيما يتوقف الفصل العاشر عند المنهج السلفي وموقفه من التراث والتاريخ والآخر والجماهير. أما الفصل الحادي

عشر، فيتولى استيضاح موقع التيار السلفي في خارطة الحركة الإسلامية، ويتصدى الفصل الثاني عشر لمقاربة الجماعة السلفية في مصر من حيث منظومتها الرمزية ورأس مالها الاجتماعي ومشروعها السياسي، في حين يسلط الفصل الثالث عشر والأخير الضوء على متن الدعوة السلفية وحيثيات تواصلها.

وبهذا المحتوى، يبقى التأكيد على أن الملاحظات والتفاصيل الواردة في هذه المساهمة لا تتوخى إلا إثارة حوار جدي حول القضايا والإشكاليات التي تطرق إليها الخطاب السلفي، ما يشي أن المسْعى في مقاربة هذا الخطاب يتعدى مجرد توصيفه إلى مساءلته والتعامل النقدي معه.

الفصل

الأول



مقاربة مفاهيمية

وتبدو مقارنة السلفية وكأنها ضرب من مغامرة غير مألوفة، بسبب من التراوح البادي في تناول أي من قضاياها، سواء ما يتصل بجوهرها وحقيقتها، من حيث علاقتها بالإسلام كفهم له، أم تطبيق لشريعته، أم هي الدين ذاته[1]. أو ما يتعلق بالأدلة والبراهين على مشروعيتها من حيث مسوغات التزكية المطلقة أو شبه المطلقة لها، أو ما يرتبط بمجالات اشتغالها: في العقيدة أم التشريع أم في السلوك والحكم والاقتصاد، ومحددات تطبيق هذا الاشتغال وضوابطه. والتراوح كذلك قائم في النظر إلى خصائص المنهج السلفي، ومَن يصنع أو يقرّ ذلك المنهج، ناهينا عن تباين وجهات النظر لدى الفصائل السلفية في فهم الكتاب والسنة، وتوزع مصادرها الممتدة ما بين النصوص الشرعية المباشرة أو أقوال بعض السلف أو كلهم. من هنا يبدو ضروريًا التعرف على ماهية السلفية، وتحديد المواقف المتباينة بإزائها، فيما علينا أن نشفع ذلك ببيان علاقتها بمفهوم آخر مواز لها هو مفهوم "الأصولية".

---

(1) هناك مَن يقرن السلفية بالحنيفية، ويراها فطرة الله التي فطر الناس عليها. يراجع على سبيل المثال: محمد فتحي عثمان: السلفية في المجتمعات المعاصرة، الكويت، دار العلم للنشر والتوزيع، 1993، ص 6.

أولاً: ما هي السلفية؟

وفي المعجم العربي، تنصرف لفظة السلف إلى معنى التقدم، والسلف والسلفي والسلفية هم الجماعة المتقدمون[1]، وهو ما عبر عنه القرآن الكريم ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِلْآخِرِينَ﴾ (•) وقوله تعالى ﴿إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾ (••). وفي التعبير الشائع يتخذ السلف هيئة النزوع للاعتداد بالماضي واحترامه والقياس على ما يعتقد الخلف أنها كانت مواصفات السلف، أي السابقين عليه والالتزام به.

ويجدر ذكره، أن تفضيل السلف ظل تقليدًا جرى عليه فقهاء وكتاب عديدون، وهو ما يتضح في قول ياقوت الحموي: "ليس للخلف أن يطمح إلى

(1) ابن منظور: لسان العرب المحيط (المجلد الرابع)، بيروت، دار صادر، 2008، ص 1031.

(•) سورة الزخرف، الآية 56.

(••) سورة النساء، الآية 22.

الفضل، فإن الفضل للمتقدم" [1]، أو على ما ذكر أبو عمرو بن العلاء: "إنما نحن بالإضافة إلى مَن كان قبلنا كبقل في أصول رقل [2].

ويرجع أبو حامد الغزالي (450- 505 هـ) لفظة السلف إلى السلف الصالح، وهو وصف لازم يختص عند الإطلاق بالصحابة والتابعين وتابعي التابعين، ممن عاشوا في القرون الهجرية الثلاثة الأولى، والتي نعتها النبي بأنها "خير القرون"، ما عنى أن السلفي هو كل سالك في الاقتداء بالصحابة [3]، وترجع نسبة صفة الخيرية لأهل القرون الثلاثة الهجرية الأولى لأنهم تلقوا القرآن لفظًا طريًا كما نزل، دون أن يعدل أو يبدل منه شيء من حيث مفهومه، دون تأويله ودون تصرف في معانيه.

على أن هناك مَن يرى أن كلمة السلف يدخل فيها كل مجتهد من علماء الإسلام في أي عصر من العصور، حتي ولو لم يكن من الصحابة أو التابعين أو تابعي التابعين [4]، وزاد آخر فرأى أن السلفي هو كل مسلم سلم من الشبهات في العقيدة، خاصة في مسائل الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسل واليوم الآخر، وكذلك في مسائل القدر وفضائل الصحابة [5].

كذلك يثير مصطلح السلفية مشكلات جمة، بسبب من تقلبه على وجوه عديدة لفظية ودلالية، فيما يستعمل عادة كمرادف لكل فكر ينتمي إلى الماضي، معتبرًا إياه أهم من الحاضر ومآزقه، وهو ما يصير السلفية أشبه بآلية تفكير تجعل

---

(1) ياقوت الحموي: معجم الأدباء، (الجزء 18)، القاهرة، دار التراث، بدون تاريخ، ص 206.

(2) أبو البركات ابن الأنباري: نزهة الألباء، القاهرة، بدون تاريخ، ص 32.

(3) أبو حامد الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، القاهرة، طبعة المطبعة الإسلامية، 1303هـ، ص 62.

(4) عمر فروخ: السلفية – دعوة الشيخ محمد عبد الوهاب، الرياض، عكاظ للنشر والتوزيع، 1981، ص 27.

(5) سليم بن عيد الهلالي السلفي: لماذا اخترت المنهج السلفي؟، القاهرة، دار بن القيم، 2009، ص 57.

من تجارب الماضي حكمًا على شواهد الحاضر، ويوحي بقابلية هذا المصطلح للانفتاح ليس على الفكر الديني فحسب، بل على كل أنماط التفكير الأيديولوجية الأخرى. كما يمكن أن يستعمل المصطلح كنظير لكل فكر تقليدي ينبني أساسًا على التقليد والجمود، ويفتقر من ثمّ إلى مقومات التفكير العقلاني والنقدي. ويصاغ مفهوم ثالث للسلفية، باعتبارها الموقف النظري الأيديولوجي، الهادف، فيما يعتقد أصحابه، إلى بلورة رؤية إسلامية أصيلة تمامًا لقضايا الوجود والإنسان ومعضلات التاريخ والواقع.

استتباعًا لهذا التعدد في فهم السلفية، تعددت فصائل تيارها في التراث والفكر الإسلامي، ما بين فصيل يقف في الفهم عند ظواهر النصوص المؤسسة: القرآن والسنة، وأخر تقاربها على درجات من الإسراف أو التوسط أو الاقتصاد.

(1) تعريفات:

وهذا التنوع الذي يقترب أحيانًا من درجة التناقض لدى فصائل السلفية، هو الذي أحاط مضامينها، وخاصة في الفكر المعاصر، بالغموض وسوء الفهم، بل وسوء الظن في أحيان، وهو الذي يقف كذلك خلف العديد من التعريفات المقدمة حولها: من هذه التعريفات ما يؤكد على ضرورة الاقتداء بما قدمه السلف الصالح من "الصحابة والتابعين لهم بإحسان، والأئمة الأربعة، ومَن سلك نهجهم دون انحراف إلى مسلك مبتدع كالخوارج والروافض والمرجئة والجهمية والمعتزلة"[1].

واتساقًا مع هذا التوجه، يورد الشيخ محمد عبده تعريفًا للسلفية على أنها: "فهم الدين على طريق سلف الأمة قبل ظهور الخلاف، أو الرجوع في كسب معارفه إلى ينابيعها الأولى"[2].

---

(1) عبد الرحمن بن زيد الزبيدة: السلفية وقضايا العصر، الرياض، دار أشبيليا، 1418هـ، ص 6.

(2) الأعمال الكاملة للشيخ محمد عبده، دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت، 1972، ص 318.

وهناك مَن رأى المفهوم "يرمز إلى نزعة احتجاجية على التطورات التي طرأت على مستويين من المستويات الأساسية للدين، وهما المستويان الفكري والتعبدي، فقد تهتم بعض النزعات السلفية بعملية إعادة تقنين الدين على المستوي العقيدي، هادفة إلى الترشيد الميتافيزيقي والأخلاقي للعقائد، كما هي موجود بالفعل، وقد تنصرف نزعات أخرى إلى إعادة تقنين الشعائر الدينية، بتوحيد نماذجها، كلماتها، إشارتها وإجراءاتها، لكي يحافظ على النشاط الشعائري الأصلي، في مواجهة البدع المستجدة"[1].

وتؤكد تعريفات أخرى للسلفية على مبدأ الاجتهاد، تواصلاً مع اتساعه منذ مرحلة الصحابة في عصر التأسيس، حتى يستوعب الاجتهاد الجماعي وهو الإجماع، والاجتهاد الفردي الذي يتمثل في استخدام القياس أو المصلحة أو العرف، وهو ما يشير إليه ابن القيم بقوله: "وقد كان أصحاب رسول الله ﷺ يجتهدون في المسائل ويقيسون بعض الأحكام على بعض أو يعتبرون النظري بنظيره"[2].

كذلك شدد المناضل المغربي علال الفاسي منتصف القرن الماضي على وجوب أن تكون السلفية: "متحررة من الجمود والجحود، وثائرة ضد الواقع، وعاملة على تغييره لبناء حياة وطنية سليمة، منبثقة من الفكر الإسلامي المؤمن بالدين، والمتحرر من أثقال عصور الانحطاط، والذي كان له فضل بعث العالم الإسلامي وتعبئته للكفاح والتحرر"[3].

---

(1) عبد الحكيم أبو اللوز: الحركات السلفية في المغرب (1971- 2004)- بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية: سلسلة أطروحات الدكتوراه (79)، 2009، ص 40.

(2) ابن القيم الجوزية: إعلام الموقعين عن رب العالمين، راجعه وقدم له وعلق عليه: طه عبد الرؤوف، بيروت، دار الجيل، 1973، ص 61.

(3) علال الفاسي: معركة اليوم والغد، الرباط، مطبعة الرسالة، 1965، ص 43.

ورغم تباين التعريفات المقدمة حول السلفية، فإن هذا المصطلح قد ادعاه واشتهر به وكاد يحتكره أولئك الذين غلبوا النص، وفي أحيان كثيرة ظاهر النص، على الرأي والقياس وغيرها من سبل وآليات النظر العقلي، فوقفوا عند الرواية أكثر من وقوفهم عند الدراية. وحرموا في الغالب الاشتغال بعلم الكلام فضلاً عن الفلسفات الوافدة، وهؤلاء هم مَن يطلق عليهم أحيانًا أتباع مدرسة أهل الحديث، وإمامها أحمد بن حنبل منذ نهاية القرن الثاني الهجري، لاشتغالهم بصناعة المأثور وعلوم الرواية، ورفضهم علوم النظر العقلي، وهو ما أدى على المدى إلى صوغ منظومة توجهات حكمت مسيرة السلفية (فهم القرآن والسنة احتذاء بما قدمه السلف، الإتباع لا الابتداع، الإجماع كرهان للحقيقة، الوثوقية المرتبطة بيقين اكتمال المعرفة النهائية، إغلاق باب الاجتهاد، الاستعلاء وما يقترن به من إطلاقية وتعصب..).

(2) مواقف متباينة:

وينوه هنا بأن الاختلاف حول تحديد طبيعة السلفية مازال قائمًا، حيث على جانب، هناك مَن يعاينها كمذهب عقيدي: "ينطلق من الكتاب والسنة لتحديد ما ينبغي القيام به، وما ينبغي اجتنابه، بحسب الأوامر والنواهي الشرعية الضامنة لمصالح الناس وسعادتهم الدنيوية والأخروية"[1]، فيما هناك مَن يرفض التسليم بوجود مذهب مستقر للسلف، يصح أن يكون عقيدة قطعية، وهو ما تحدث عنه الداعية الإسلامي "محمد سعيد رمضان البوطي"، الذي يرى إليها كمرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، اعتبارًا من : "أن العصور الثلاثة المباركة الأولى في صدر الإسلام، لم تشهد ظهور مذهب في قلب الأمة الإسلامية اسمه المذهب السلفي أو مذهب السلف، له مقوماته ومميزاته التي تفصله وتميزه عن سائر

---

(1) عبد الجليل بادو: الأثر الشاطبي في الفكر السلفي بالمغرب، طنجة، سليكي إخوان، 1996، ص 9.

المسلمين، وتجعل لهم مرتبة يتبوؤنها في العلو والشرف من دون سائر الذين لهم شرف الانتماء إلى هذا المذهب»[1].

وعلي جانب آخر، هناك مَن يربطها بلحظة محددة في تاريخ الفكر الإسلامي، فتغدو بقول "محمد عمارة": "ظاهرة عباسية ترتبط بالتيار الفكري الذي قادة الإمام أحمد بن حنبل"[2]، على حين يرى "الشهرستاني"، في المقابل، أن التحديد الزمني "ليس كافيًا في الانتساب للسلف، لأن العبرة هي اتباع منهج السلف في تعاملهم مع القرآن والسنة، عقيدة وشرعية وسلوكًا"[3]، وهو ما يوافقه عليه المفكر السلفي المصري المعاصر "مصطفى حلمي"، حين ذهب إلى أن السلفية ليست مرحلة زمنية فقط، ولا مذهبًا يتبنى آراءً فقهية بعينها، بل هي نموذج ومثال ومنهج، وتعني الشمول والأصالة، والتقدم والتحضر، وكانت مرادفًا وشرطًا للنهضة في جميع عصور الحضارة الإسلامية، مما يعني أن اتباع المنهج السلفي هو بمثابة "الارتفاع" إلى مستوى السلف في فهم العقيدة الإسلامية استيعابًا وتنفيذًا، وليس "الرجوع" إلى زمنهم بوسائله وأدواته، أي أن الاتباع في "القيم" التي حققوها وعاشوا من أجلها، لا "الوسائل" التي استخدموها[4].

قريبًا من ذلك، تحدث الداعية الإسلامي "يوسف القرضاوي"، حين ذكر أن العودة إلى ما كان عليه السلف لا تعني: "أن نكون نسخًا (كربونية) منهم، بل

---

(1) محمد سعيد رمضان البوطي: السلفية مرحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، دمشق، دار الفكر، 2008، ص 49.

(2) محمد عمارة : السلف والسلفية، القاهرة، وزارة الأوقاف، سلسلة تصحيح المفاهيم (6)، 2010، ص ص 25- 34.

(3) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل (الجزء الأول)، صححه أحمد فهمي محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992، ص 44.

(4) مصطفى حلمي: قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي- بحوث في العقيدة الإسلامية، الإسكندرية، دار الدعوة، 1405هـ، ص31.

المهم أن نتمثل منهجهم وروحهم في فهمهم وسلوكهم وتعاملهم مع الدين والحياة"[1].

ويضيف موضحًا، أن القصد هو: "اتباع منهج السلف، لا مجرد أقوال السلف في المسائل الجزئية وأنت بمعزل عن منهجهم الكلي المتوازن، وقد تلتزم بهذا المنهج، بروحه ومقاصده، وإن خالفت بعضهم في بعض ما ذهبوا إليه من آراء واجتهادات، وهذا هو موقفي من الإمامين "ابن تيمية" و "ابن القيم"، فأنا أحترم منهجهما الكلي، وأتفهمه تمامًا، ولكن هذا لا يجعلني آخذ بكل ما ذهبا إليه من أقوال"[2].

ويبدو أن هذا الاختلاف، كان أدعى إلى تباين الاتجاهات بإزاء السلفية، وتراوحه بين أحد موقفين: المناوئة أو التحيز: فعلى جانب، يحكم موقف مناوئتها عليها بأنها حولت الدين إلى مقولات وشعارات مغلقة، تستنزف الطاقة الحيوية الإبداعية لرسالة الدين، وتستدعي القيم الممتدة في البداوة، فتحييها وتدافع عنها بمنطق قطعي، على أساس أنها هوية وخصوصية وأصالة، هو ما نجده لدى بعض الباحثين المعاصرين (الصادق النيهوم، سعيد العشماوي، جمال البنا، محمد السعيد مشتهري، وعبد الجواد ياسين...).

وتزداد الصورة تعقيدًا، عند الأخذ بعين الاعتبار إصرار الثقافة السلفية على التلويح بشعار "المصلحة ودرء الفتنة"، أو مقولة "من السياسة ترك السياسة"، كلما تعلق الأمر بالتعامل مع الحاكم، وهي مقولات مؤسسة على "بلاهة سياسية، وتترجم منطقًا خطيرًا وسحيقًا"[3]، بينما لا يكاد يوجد لمراعاة المصلحة ودرء

---

(1) يوسف القرضاوي: أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1988، ص 52.

(2) المرجع السابق ص 605.

(3) Ramadan, T.Mon Intime Conviction, Paris, Editions Presses Du Chatelet, 2009, P.179.

الفتنة أي ذكر، إزاء فتاوى التكفير والإخراج الجماعي من الملة، حتي وإن خدمت المحتل غير المسلم، وخرجت في وقت حاجته الماسة إليها، وهذا عين ما اطلع عليه المتتبع العربي إبان الثورتين التونسية والمصرية مطلع سنة 2011، حيث اصطدم الرأي العام بمواقف فقهية لرموز السلفية، عجزت بشكل جلي عن التفريق بين مقتضيات زمن أحمد بن نصر الخزاعي وزمن الفيس بوك وتويتر.

وفي الاتجاه نفسه، يحكم عليها "محمد عابد الجابري" بالجمود والنصية والحرفية، والارتداد نحو الماضي والانغلاق فيه، وعدم الانفتاح على الواقع واستحضار متغيراته، فيرى أن التيار السلفي انشغل أكثر من التيارات الأخرى في الفكر العربي الحديث والمعاصر بالتراث وإحيائه واستثماره في إطار قراءة أيديولوجية سافرة، أساسها إسقاط صورة المستقبل على الماضي ثم البرهنة من خلال هذا الإسقاط، على أن ما تم في الماضي يمكن تحقيقه في المستقبل[1].

والسبب في ذلك، هو استخدام هذا التيار لتقنية قياس الغائب على الشاهد، وهي الطريقة العملية التي مثلت الأساس المنطقي والمنهجي الذي قامت عليه العلوم الإسلامية، وتحويله إلى قياس للجديد على القديم، فأصبحت معرفة الجديد متوقفة على اكتشاف قديم يقاس عليه، مما ترتب عليه إلغاء الزمان والتطور، فالحاضر كل حاضر يقاس على الماضي، وكأن الماضي والحاضر والمستقبل عبارة عن بساط ممتد لا يتحرك ولا يتموج، عبارة عن زمان راكد[2].

وعلى هدي هذا التصور السلفي، يتهم "الجابري" المنهج السلفي، بالمعنى الواسع لكلمة سلفية، بأنه منهج انتقائي يسعى إلى إثبات الذات وتأكيده أكثر من سعيه إلى أي شيء آخر وهو في الأعم منهج خطابي، يمجد الحاضر بمقدار ما

---

(1) محمد عابد الجابري: نحن والتراث- قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، بيروت، دار الطليعة، 1980، ص 63.

(2) المرجع نفسه، ص 19.

يبكي الحاضر، ومن هنا تظل الذات التي يريد تأكيدها، هي ذات الماضي الذي يعاد بناؤه بانفعال تحت "ويلات" الحاضر و"انحرافاته"[1].

وأحيانًا، تبالغ هذه المناوءة في ابتخاسها، حين تتأسس على مواقف أيديولوجية تشنع على السلفية بأكثر مما ينبغي، عبر بواعث قد تكون مذهبية أو فكرية أو طائفية أو سياسية، فترى إلى السلفية كحركة زرعها عملاء الغرب، أو أنها بدع وضلال، أو نعتها باعتبارها المغذي الأساسي للتفرقة بين المسلمين[2].

وعلى الجانب الآخر، هناك مَن يتحيز لها، فيمنحها ما ليس لها، وينعتها بما ليس بها، بل يجعلها في مرتبة تكاد تقترب من الدين، أو هي الدين ذاته. وينطبق هذا على مجمل الطروحات الشعبية التي تذهب إلى أن السلفية هي دين الله الذي أنزله على رسوله، ولا يسع مسلم أن يتركها، ومن يعاينها باعتبارها الإسلام النقي من كل شوائب البدع والشبه، أو من يصفها بأنها الاتجاه الممثل للإسلام بأعلى صور المقاربة لحقيقته الكاملة بحسب الطاقة البشرية[3].

وبالتوجه نفسه، هناك مَن يتحيز لها، فيعتبرها حالة وطريقة تفكير موجودة في كل مراحل التاريخ، وهو ما عبر عنه "فتحي عثمان" بقوله : "إنما تهدف في كل نهضة حاضرة أو ماضية أو مستقبلية أن تخلص الأمة من (البُله) وأتباعهم، ومن البلاهة والضلالة، وأن تحرر العقول والنفوس، وتطلق طاقات الإنسان في الفكر الرشيد الإيجابي والعمل الصالح البناء.. فلا غرو أن تكون الدعوة السلفية في كل عصر هي أمل الشفاء من الأسقام والأوهام والسبيل لتحطيم القيود والأغلال والنهوض والمسير قدمًا نحو الأمام. فبالرجوع إلى الكتاب والسنة، والاهتداء

---

(1) محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، الدار البيضاء- بيروت، المركز الثقافي العربي، 1991، ص 42.

(2) عبد الله البريدي: السلفية والليبرالية – اغتيال الإبداع في ثقافتنا العربية، بيروت- الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2008،ص 37.

(3) المرجع السابق، ص ص 25-26.

بسلف الأمة، هو ضمان المسير إلى مستقبل أفضل.. وهكذا تكون السلفية دعوة معاصرة دائمًا"[1].

ويبالغ هذا الموقف، حين ينزع إلى تزكية هذا التوجه مقابل سائر التوجهات المخالفة له، مهما تعددت وتشعبت، وإلي اصطفاء الجماعة السلفية باعتبارها "الفرقة الناجية" مقابل غير السلفيين من البدعيين، ومن ثم فهي الجماعة الوحيدة التي يجب اتباعها والسير على نهجها.

ويدحض "طارق البشري" وصف السلفية بالجمود والرجعية، حيث: "الجانب السلفي من الدعوة، لا يعني في إطار منطق الدعوة الرجعية بالمعنى السياسي والاقتصادي الشائع الآن، ولكنه يعني لديهم الراجعية، أي العودة، أي رفض الأصول الحضارية والعقائدية التي وفدت وشاعت. الراجعية هنا تعني المقاومة، مقاومة الاقتحام والغزو الحاصلين"[2].

وبعيدًا عن موقفي المناوئة والتحيز، يبدو موقف المفكر الإسلامي "حسن حنفي"، والمفكر الأردني "فهمي جدعان":

فحنفي ابتداء ينتقد التقليد كأساس يقوم عليه التيار السلفي، مؤكدًا على أنه "لا يمكن تقليد السلف؛ لأن التقليد إنكار لدور العقل، للمسئولية الفردية ولمهمة الإنسان في التجديد والتطور والتغيير، تقليد السلف قضاء على الحاضر والمستقبل باسم الماضي، وإيقاف لمسار التاريخ على إحدى مراحله، فيتجدب التاريخ، وتتقوس حركته، ويتحول إلى كهف يغلف الإنسان بالقديم، ثم يزداد الأمر سوءًا بتدخل التعصب نظرًا لغياب العقل والحس والاتصال المباشر بالواقع، فتقع الفتن ويحدث الشقاق"[3].

---

(1) محمد فتحي عثمان، مرجع سابق، ص 44.

(2) طارق البشري: الحركة السياسية في مصر (1945- 1952)، القاهرة، دار الشروق، 1983، ص 56.

(3) حسن حنفي: من العقيدة إلى الثورة، الجزء الأول، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1989، ص 265.

ولديه، فإن التيار السلفي باتجاهه نحو التقليد، إنما يشكل بذلك فكرًا دينيًا يبدأ من النص، وتكون وظيفة العقل فيه شرح النص وتبريره، ثم تكييف الواقع حسب النص، ما يعني أن هذا التيار يعطي الأولوية للنص على الواقع، للتقليد على التجديد، وللماضي على الحاضر، وللتاريخ على العصر، بما يشي بإرجاع التاريخ إلى الوراء، لأنه ما زال يعتمد على سلطة الوحي وأمر الكلمة، وما زال يتطلب الطاعة المطلقة لولي الأمر، في حين أن اكتمال الوحي يعني بداية العقل، وأن الوحي ما هو إلا تعبير عن كمال الطبيعة، وكمال الإنسان، منهج النص يحيل الشعور إلى شعور سلبي خالص، يجعله مجرد آلة لتنفيذ الأوامر دون تعقيل لها، أو حتى إيمان شخص بها، ذلك أن التقليد ليس منهجًا عقليًا أو نقليًا، بل هو من مضادات العلم، وتقدم العلم مرهون برفع التقليد[1].

ومع ذلك ورغمه، يبدو التيار السلفي، لدى "حنفي"، معبرًا عن المخزون النفسي لدى الجماهير وتواصلها التاريخي، وهوية الأمة وأصالتها، ولا يمكن لأحد اتهامه بالعمالة، أو الأفكار المستوردة أو الإلحاد، فهو علامة على الطريق، ومؤشر على اختيار آخر لم تتم تجربته حتى الآن، بالرغم من قوته، وعناصر نجاحه الكامنة فيه، كما أنه الاختيار الوحيد الموجود منذ عشرات السنوات[2].

ويضيف "حنفي" لمميزات هذا التيار: الغيرة على الإسلام، والحماس له، والحرص على تراث الأمة وشخصيتها المستقلة، والدفاع عن هويتها ضد التغريب، والإبقاء على التواصل، والتجانس بين الماضي والحاضر، وعلى هذا النحو تأمن الأمة من الانقطاع والرد والتغريب، وهذه ميزة الاقتداء بالسلف الصالح والالتزام بالسنة، والإحساس بالأصالة[3].

---

(1) المرجع نفسه، ص 399.

(2) حسن حنفي: الدين والثورة في مصر 1952- 1981 (الجزء الثالث)، القاهرة مكتبة مدبولي، ص 105.

(3) المرجع السابق (الجزء الثامن)، ص 105.

أما "فهمي جدعان"، فيتحدث عن موقف مَن ينفرون ومَن يرتضون بالسلفية: "إن الذين ينفرون من المذهب السلفي، وما يلحق به من إطلاق لفظة السلفية، يفعلون ذلك لأمرين: الأول أنهم لا يتبينون في اجتهادات السلف، وهي عندهم اجتهادات يلابسها في أحيان غير قليلة الاختلاف والتباين، مذهبًا محددًا وعقيدة قطعية ثابتة نهائية. والثاني أن الذين انتحلوا الاسم لأنفسهم هم من أولئك الذين نجموا في الأزمنة المتأخرة، وارتبط مذهبهم بحركة مخصوصة ذات طبائع محددة ومحدودة هي الحركة الوهابية، التي ذهب بعض المنتسبين إليها إلى تسويغ وجودهم بمد جذورهم في مذهب ابن تيمية. لكن هذا النفور ليس سمة مشتركة بين جميع مَن يتعلقون بعقائد السلف واجتهاداتهم، إذ إن ثمة مَن يرضى بالمذهب وبالاسم، ويختار له تحديدًا يرده إلى السلف الصالح فحسب، أي إلى جيل الصحابة والتابعين والقرون الثلاثة الأولى على وجه التحديد. فعند هؤلاء تعني السلفية العودة إلى الأصول، إلى الجذور إلى المنابع، إلى أهل القرون الأولى"[1]. على أي حال، فأيًا ما كانت تداعيات المواقف من السلفية وتبايناتها، فإنها تعبر عن ضرورة مداومة إعادة النظر في معطياتها.

ثانيًا: بين السلفية والأصولية:

خلال النصف قرن الأخير، كان الظهور البارز للحركة الإسلامية أدعى إلى اختلاف الباحثين حول المسميات التي أطلقت عليها: فالباحث الفرنسي "أوليفيه روا O.Roy" يطلق عليها الأصولية الجديدة أو السلفية، ويرجعها إلى "الأفغاني" التي عنت لديه تفادي التقليد الديني المتحجر والتاريخ السياسي الذي تعرض فيه المسلمون للاستعمار، من خلال العودة إلى النصوص الأصلية وإلى نموذج المجتمع الذي كان قائمًا في عهد النبي[2].

---

(1) فهمي جدعان: "السلفية: حدودها وتحولاتها- مراجعة شاملة"، في: مجلة (عالم الفكر)، العددان الثالث والرابع، يناير ويونيو 1998، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص 61-62.

(2) أولييه روا: عولمة الإسلام، ترجمة لارا معروف، بيروت، دار الساقي، 2003، ص ص 141-144.

كذلك يدرج الباحث السوداني "حيدر إبراهيم" السلفية والأصولية تحت مصطلح واحد، بسبب اتخاذهما من السلف والعودة إلى الأصول مرجعية وحيدة[1] والأمر عينه لدى "بروس لورانس B. Lawrence"، حيث تمثل الحركات الأصولية السلفية، مسيحية كانت أو يهودية أو إسلامية، رد فعل على الآثار والمترتبات المجتمعية للحداثة المرتبطة بفكرة سيادة العقل، وليس للتحديث ، على اعتبار أن التحديث عملية تتضمن قوة دفع ذاتي تطورت في إطار الاستخدام الرأسمالي للاختراعات التقنية، ما حدا بالأصوليين والسلفيين أن يرونها عملية تطورية ذات طابع حتمي محايد، وتؤدي إلى ارتفاع معدلات إنتاجية العمل البشري، فيما الحداثة ترتبط بتصورات قيمية محددة، ومهددة في الوقت نفسه للتصورات الدينية، لما تتضمنه من صيغ علمانية وعقلانية.

وخلص "لورانس" إلى القول بأن الأصولية والسلفية هي بمثابة رد فعل على الحداثة، وفي الوقت نفسه نتاج لها، بل جزء منها. وقد استطاع في دراسته، أن يطور مجموعة من أوجه الشبه بين الحركات الأصولية المعاصرة، أهمها حقيقة أن الأصولية، تظهر كأيديولوجيا بديلة ذات دوافع ورموز دينية في إطار الصراع مع الخطاب الأيديولوجي للحداثة، وهو الأمر الذي اعتبره الخاصية الرئيسية للحركات الأصولية على اختلاف تشكلاتها[2].

(1) الأصولية في الأديان:

ويبدو تراوح دلالات مصطلح الأصولية جليًا. خاصة مع تهافت استخدامه من قبل الإعلام الغربي منذ نهاية ثمانينيات القرن الماضي مع نجاح الثورة الإسلامية في إيران، التي حولت الاهتمام بما سُمِّيَ (لتحدي الأصولي) إلى حدث

---

(1) حيدر ابراهيم علي: "الاتجاه السلفي" في: مجلة (عالم الفكر)، العددان الثالث والرابع، يناير - يونيو 1998، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص 17.

(2) Lawrence, B.: Defenders of God – The Fundamentalist Revolt against the Modern Age. San Francisco, Harper and Row, 1989, Pp. 28-30.

إعلامي رئيسي ليضحى بعدها مفهومًا صراعيًا، تكرس مع هجمات "حزب الله" اللبناني ضد إسرائيل والوجود الإسرائيلي في جنوب لبنان منذ منتصف الثمانينيات، وصراع جبهة الإنقاذ الإسلامية ضد الدولة الجزائرية مطلع التسعينيات، واستيلاء ميليشيات طالبان على العاصمة الأفغانية كابول سنة 1996، انتهاء إلى أحداث سبتمبر 2000 في مدينة نيويورك، ما حدا بأن تتواصل في عالمنا المعاصر صورة دامية، دائمًا ما ينسبها الإعلام الغربي إلى مَن يسميهم بالأصوليين.

ولدى البعض من الباحثين، تمثل الأصولية ردة فعل عقلاني من جانب أولئك الذين لا يمتلكون مقدرة التعامل الخلاق مع تحديات العصر، ولا يستطيعون مواجهة أزمات التنمية التي أنتجتها عملية التحديث، فيهربون مما يتميز به الفكر العقلاني من احتمالية وشك وتصرف إنساني حر، إلى الحقائق "المطلقة" الثابتة، ما يشي بأن الأصولية تظهر كأيديولوجيا بديلة ذات دوافع ورموز دينية، في إطار الصراع مع الخطاب الأيديولوجي للحداثة، وهو الأمر الذي يمكن اعتباره الخاصية الرئيسية للحركات الأصولية.

وطبقًا لهذا الفهم، يتم وصف الأصولية بالحرفية والجمود والتصلب ورفض الجديد، فيما تفسر النصوص الدينية المنزلة باعتبارها كلام الله بالمعنى اللغوي المحدود، وليس بحسبانها نصوصًا موحاة من الله، قاربها بشر في ضوء فهمهم لها.

ولدينا، يستعمل أحيانًا للإشارة إلى توجه المشتغلين بعلم الأصول، أو لوصف كل ملتزم بالأصول الإسلامية والسنن النبوية. وقد يكتسي طابعًا راديكاليًا حين يسعى لتطبيق التغيير، انطلاقًا من منهجية قائمة على الرجوع للأصول، وهو ما يقربه من الإسلام الغاضب، وتطرف جماعات الإسلام الجهادي. وأحيانًا تفهم الأصولية لدينا على أنها سعي للربط الإبداعي بين حاضر المسلمين وماضيهم، بمعنى أن الحياة والممارسة الإسلامية المعاصرة ينبغي استمدادها بشكل مباشر من المبادئ والممارسات الأصلية للإسلام، على نحو ما

تفهم في ضوء الظروف المعاصرة، حيث يتم رفض استعارة مفاهيم الغرب وممارساته، مع عدم رفض أي اجتهادات في الإسلام تحاول استيعاب الحداثة[1].

عمومًا، تجمع الأصولية في خصائصها بين الشمولية والنصوصية والانحياز المطلق: فهي شمولية لأنها تعبر عن وجهة النظر التي تقول بأن جميع الأسئلة التي تطرحها الحياة الخاصة والعامة تتوافر الإجابات عنها في العقيدة أو بالأحرى في تعاليم الدين، وهي نصوصية طبقًا للرأي القائل بأن النصوص المقدسة ينبغي ألا تمس وأن تفهم فهمًا حرفيًا أو لفظيًا، وهي منحازة أي ترفض مناقشة المبادئ التي يعتنقها الأصولي، وتتعصب تجاه أي وجهة نظر أخرى مخالفة[2].

والأصولية قائمة بين أصحاب كافة الديانات، بما فيها الديانات الوضعية (البوذيين، الزرادشتيين، السيخ، الهندوس، البشتو، المنغول..)، وهي تبنى على تمجيد الأسلاف في العقول والأفعال والسلوك، وجعل العقيدة حكمًا على كل معطيات الفكر والاجتماع، على معني أن يكون لوثوقيتها سلطة على القوانين والنظم وفعاليات الحياة العامة والخاصة[3].

وقد استخدمت في الغرب، لوصف اعتقادات بعض الدعاة الإنجيليين في أن الإنجيل هو الكلمة الحرفية والأبدية لله، ومن ثَمَّ وجب الإيمان بالعصمة الحرفية لكل كلمة وردت فيه، اعتبارًا من تلقيها مباشرة عن الله، وتم توسيع هذا المعنى تاليًا ليتضمن كافة الجماعات الدينية التي تحاول العيش طبقًا للنص الديني المؤسس. ووردت في العقيدة اليهودية التي تحمل اليوم في طويتها بذورًا أصولية

---

(1) جراهام فوللر: مستقبل الإسلام السياسي، ترجمة محمد عثمان خليفة، القاهرة، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، رقم (16)، 2012.

(2) فريتس شيتبات: الإسلام شريكًا – دراسات عن الإسلام والمسلمين، ترجمة عبد الغفار مكاوي، سلسلة (عالم المعرفة)، رقم (302)، أبريل 2004، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، ص ص 79-80.

(3) ناصيف نصار: منطق السلطة- مدخل إلى فلسفة الأمر، بيروت، دار أمواج، مكتبة الفكر الاجتماعي، [illegible] ص 17.

متطرفة، قلما يعرفها أي فكر ديني في أية رسالة دينية كرد على عصر النقد العقلي، الذي صاغه الفيلسوف الهولندي "باروخ سبينوزا" B. Spinoza 1632 – 1677) لهذه العقيدة في صلب نصوصها التوراتية، ما حدا بالعودة الراديكالية إلى العقيدة القديمة، ولو بثوب جديد، ممثلة في الصهيونية كوجه قومي وسياسي لليهودية، وساهمت في إنشاء دولة إسرائيل على رؤيا أنبياء اليهود، من خلال الرجوع إلى أيديولوجيا العودة للماضي "أرض الميعاد".

وتتخذ الأصولية اليهودية شكل ممارسة طقوس صارمة في الحياة اليومية، وفقًا لمفاهيم الشريعة اليهودية "هالاخا" Halacha، وتتألف هذه الحركة من جماعتين: جماعة اليهود الحاريديين المتطرفين Haredim، وهي لا تعمل بالسياسة، وترفض بصفة عامة دولة إسرائيل، معتبرة إياها دولة علمانية، وتؤمن بأن النشاط المحوري للرجال هو الصلاة، ودور النساء هو الإنجاب، فيما الثانية هي جماعة الصهاينة المتدينين، ممن يؤمنون باستعمار الضفة الغربية وغزة، ويعادون أي شكل للتفاوض مع الفلسطينيين من أجل السلام.

ويشكل الأصوليون اليهود الآن في إسرائيل قلب الحركة الاستيطانية، ويحاولون باستمرار عرقلة أي تنازل من جانب الدولة الإسرائيلية لصالح الفلسطينيين، وتمثلهم حركة "جوش آمونيم" بوضوح؛ لأنها ترى أن إسرائيل دولة "مقدسة"، ومن ثم فإن التنازل عن أي جزء من الأرض يعد في نظرها "هرطقة" لأنه منحة من الرب.

أما الأصولية المسيحية فبدت في ظهورها كنزعة تراثية دينية تؤمن بالعصمة الحرفية لكل كلمة وردت في الكتاب المقدس، وتقوم على الفهم الأرثوذكسي (الحرفي) للاهوت المسيحي، وتأكيد أصول الإيمان مثل حقيقة جهنم والمجيء الثاني للمسيح، ومهاجمة تيار نقد الإنجيل، ونقد النظريات العلمية وبالأخص الداروينية المهددة لقصة الخلق كما وردت في سفر التكوين. وحاولت فرض مبادئها على الشؤون العامة، كرد فعل تجاه الرؤى والاتجاهات اللاهوتية المتحررة

في تفسير النصوص المقدسة، خاصة التي ترفض فكرة التفسير الحرفي، وكمناوئة لكافة القيم التحررية للتعددية، والفردية، وحرية التعبير، أو مساواة المرأة للرجل.

وقد وجدت في بريطانيا منذ مطلع القرن الثامن عشر، عبر طائفة عرفت باسم "الميثودية" Methodism، أسسها القس "جون ويزلي J.Wesley"، وسميت بذلك نظرًا إلى التزام اتباعها "المنهج" بأصول المسيحية، وهي التي أعطت زخمًا لحركات النهوض والتوسع والانشقاق البروتستانتي في بريطانيا. وتواترت في الفكر الاجتماعي لدى الفيلسوف الفرنسي "لويس دي بونالد L. de Bonald (1754- 1840)" الذي عارضت أعماله أي دور للعقل في اكتشاف الحقيقة أو توجيهها اجتماعيًا، وأنكر الأصل الدنيوي للسلطة، والعقد الاجتماعي كما تصوره روسو، ونادى بوحدة سلطة مطلقة قائمة على أساس الدين. مساهمًا بالتالي في تكوين تيار تقليدي نقلي سلفي النزعة، مثله أيضًا صديقه "جوزيف دي مستر" (J De Maistre 1753- 1821)، وفي وقت لاحق "هيدج دي لامنيه" (1754- 1782) H. de Lamennais.

وعاودت الأصولية ظهورها في الكتابات التي نشرت بالولايات المتحدة خلال عشرينيات القرن الماضي، بهدف العودة إلى الممارسة الدينية الصحيحة التي يفترض أنها كانت قائمة في الماضي أيام الكنيسة المسيحية الأولى في منطقة أركاديا Arcadia باليونان، عبر أصول خمسة تبنتها، هي: الإيمان بعصمة وقدسية الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد باعتباره كلمة الله المنزلة، وأن يسوعًا أنجبته مريم العذراء، وأن الاقتداء البديل بالدم واجب، وأن البعث الجسدي ما قبل الألفي للمسيح محتوم ولو بشروط، وأخيرًا صحة المعجزات الواردة في الإنجيل[1].

ومثَّل محركها السياسي تآكل الرؤى القيمية والمجتمعة الإنجيلية وتصدعها، في إطار عملية التحول الاجتماعي السريع التي تلت الحرب الأهلية الأمريكية،

---

(1) Capps, W. : The New Religious Right, Piety, Patriotism and Politics, Columbia, University of South Carolina Press, 1990, Pp. 96-98.

وبالذات فيما يتصل بعمليتي التحضر والتصنيع، وتسارعها تاليًا خلال الحرب العالمية الأولى.

وبعد نجاحها في الانتشار في عدد من الولايات الأمريكية، بمنعها تدريس نظرية داروين التطورية، وفرضها تدرس التصور الإنجليلي لبداية الخليقة، فشلت كحركة سياسية بسبب تفسيرها الحرفي للإنجيل، الذي قادها إلى الوقوف في وجه القناعات والمعارف العلمية الحديثة[1].

والأصولية بهذا الفحوى، تعبر عن تجربة عميقة بأزمة يمر بها المجتمع، هي الانحراف عن المبادئ الخالدة التي نزل بها الوحي الإلهي، ودونت في الكتب المقدسة، وتحققت بالفعل في جماعة مثالية، ومن ثَمَّ فإن الطريق الوحيد للخلاص من هذه الأزمة هو الرجوع إلى هذه المبادئ والتعاليم الإلهية.

ويميز الباحث المغربي "عبد المجيد الصغير" بين جمود الأصولية المسيحية وتفتح الفكر الأصولي في الإسلام: فالأصولية المسيحية تتميز بحرفيتها، ونظرتها إلى "الكتاب المقدس" كمجال غير قابل للمناقشة، أو إمكانية التساؤل، فيما الفكر الأصولي في الإسلام يرفض التقليد، ويتجاوز الجزئيات، ويعتني بالكليات، ومراعاة المصالح العامة، كما أنه يقوم على الإيمان بجدوى الحوار، امتياحًا من الأصل الذي ينبني عليه، وهو القرآن الكريم، كنص مسكون بهاجس الحوار والنقاش مع المخالفين، والرغبة في إقامة الدليل على صحة بدائله، وكلها قيم تتعارض ودلالة مصطلح الأصولية في التداول الغربي المسيحي[2].

وبهذا المقتضى، يرى الباحث ابتعاد ما سماه "الأصولية الإسلامية" عن مصطلحي Fundamentalism, Inteyrism، كما يتداولا في الأدبيات الغربية

---

(1) Scoot, R. And M. Marty (Eds.): Fundamentalisms Observed, Chicago, University of Chicago Press, 1991, Pp. 51-66.

(2) عبد المجيد الصغير: المعرفة والسلطة في التجريد الإسلامية- قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، القاهرة، دار رؤية للنشر والتوزيع، 2010، ص 42.

المسيحية، خاصة وأن المتلقي الغربي الذي يصك مصطلح "الأصولية الإسلامية"، سيلجأ عبر مرجعياته المفاهيمية إلى ذلك التاريخ الغربي، ومن ثم ستصله دلالات متشددة ومتخلفة عن الإسلام، وهو ما حاول الخطاب الغربي إيصاله إلى متلقيه[1].

كذلك يماثل "جون فول J.Voll" بين هذين المنهجين السلفيين، حين يعاينهما في إطار تصحيح الفهم، أو سوء الفهم المعاصر للإسلام، والعودة إلى الأصول (القرآن والحديث) لفهم العقيدة على نحو ما دونت حرفيًا، لتخاطب كافة الأزمات، وهي تمثل التمسك الصارم بقواعد الدين[2].

ويزيد "تشارلز كيرزمان Ch. Kurzman" في استيضاح هذه المماثلة، حين يرى أن أتباع كلا المنهجين، يولون أهمية للغة العربية، باعتبارها لغة الوحي، ويؤكدون على عدم شرعية المؤسسات السياسية المحلية؛ لأنها حلت محل الشريعة الإلهية، وعلى مرجعية أتباع تيار الانبعاث الإسلامي Revivalism، باعتبار أنهم وحدهم المؤهلون لتفسير الإسلام، وأحيانًا يتبنون أساليب متطرفة للتعبير عن التقوى الشخصية، أو يرمزون إلى إعادة إحياء ممارسات الإسلام المبكرة[3].

ومقابل المماثلة بين السلفية والأصولية، هناك مثل رون جيفر R.Geeves من يمايز بينهما، حين يتناول الحركات الراهنة المؤيدة للإحياء والثورة الإسلامية، أو مدى صحة وصفها بالأصولية Fundamentalism، وموقفها من العولمة والعلمانية والرأسمالية المعاصرة، وتطرق جيفز إلى الانقسامات الأكاديمية بين دارسي هذه الأصولية، طارحًا منظورين مختلفين: الأول، يركز على نماذج معينة لرد الفعل الإسلامي في مواجهة الحداثة، كجزء من ظاهرة دينية عالمية.

---

(1) سليمان حريتاني: توظيف المحرم، دمشق، دار الحصاد، 2000،/ ص 355.

(2)Voll, J.: Continuity And Change In The Modern World, Syracuse, Syracuse University Press, 1994, P. 25.

(3) Kurzman, Ch. : Liberal Islam, London, Oxford University Press, 1996, Pp. 5-6.

ويعاين أصحاب هذا المنظور مصطلح الأصولية، باعتباره مفهومًا لظاهرة عامة موجودة في العديد من التقاليد الدينية المختلفة، بما يقود إلى تحليل يحاول استكشاف الأسباب العالمية التي توجد رد الفعل الديني نفسه في مختلف أنحاء العالم، ويأخذ البعض على هذا المنظور استخدامه لمصطلحات تقع جذورها في التقاليد الغربية المسيحية تحديدًا.

أما المنظور الثاني، فيرى أهمية النظر بصورة فاحصة إلى الملامح المميزة للإسلام، التي تجعله مختلفًا عن أي تقاليد دينية أخرى؛ لأن تعميم استخدام مصطلح الأصولية على كل الأديان، لا يراعي التقاليد الدينية، والتطورات التاريخية المتفردة، والممارسات والمعتقدات الخاصة بكل دين.

ولدى "جيفز"، يتميز هذا المنظور بأنه يتجنب أخطار التبسيط، مثلما أنه لا يفرض على الأديان الأخرى مصطلحات نشأت أصلاً في ظل تطورات تاريخية معينة، مرتبطة بالديانة المسيحية في أمريكا الشمالية[1].

وعند "على حرب"، يشكل تكفير المجتمع والأمة الإسلامية بمجملها، حدًّا فاصلاً إلى حد ما بين الأصولية والسلفية، حيث الأصولية ترتبط بمفهوم لم يأتِ على ذكره مَن تحدثوا عن التيار السلفي، وهو الإرهاب، وصنوه الفكري من حصر واستبعاد[2].

وفي هذا الصدد، تفادى الباحث الفرنسي فرانسوا بورجا F.Burgat، عامدًا مصطلح "الأصولية"، واستبدله بآخر هو "الاستعادة الإسلامية" ReIslamization، كمقابل للتخلص من النزعة الإسلامية DeIslamization، وكتعبير عن مقاومة الجنوب لهيمنة الشمال أو الغرب، ولأنه الأقرب إلى استعادة

---

(1) Geeves, R.: Aspects of Islam, Washington, Georgetown university press, 2005, Pp. 43-45.

(2) على حرب (تعقيب)، مجلة (عالم الفكر)، مرجع سابق، ص 64.

وتثبيت الهوية الثقافية، الضاربة بجذورها في التاريخ الحضاري للأمة الإسلامية[1].

على أنه، وفي محاولة لحل إشكالية التسمية بين السلفية والأصولية، ارتأى المستعرب الأسباني "بيدرو مونتابيث P.Montavez"، أن يطلق على كليهما "الروحية الجديدة" New Esperitualismo.

(2) السلفية والأصولية في الفكر الإسلامي:

ويشار هنا إلى أن نشوء مفهومي "السلفية" و"الأصولية" في الفكر الإسلامي لم تتم بلورتهما إلا في القرن الثامن الهجري، حيث استخدم "ابن تيمية" مفهوم "السلفية" إشارة إلى منهج الالتزام بالقرآن والسنة، ومال البعض من فقهاء الشيعة الاثنى عشرية إلى الإيمان بحد العقل، والتمسك بالنص، والعزوف عن الاجتهاد، وعرفوا "بالإخباريين"[2]، وإن أكد بعض الباحثين أن تسمية "السلفيين" ليست من منهج السلف أصلاً؛ لأنه لا يوجد ما يساندها في الشرع.

وفي المقابل، لجأ البعض الآخر إلى الاجتهاد، وعرفوا "بالأصوليين"، أي المشتغلين بعلم الأصول، وهو العلم الذي يستهدف تبيان المقاصد القطعية المستقرأة من الشريعة، والتي تتصل بالكليات الشرعية من ضروريات وحاجيات وتحسينات، وإن جاز عدم إغفال مراوحة الفقه الإسلامي من قبل ذلك، بين مدرسة أهل الحديث في الحجاز، التي غلبت التفسير بالأثر، أي ما ينقل عن النبي والصحابة، وحصرته في التتبع والرواية، وعلي النظر إلى الرأي كحكم بغير دليل شرعي، اتباعًا لهوى النفس، وتلبسًا باستقلالية العقل، وتهديده استتباعًا للنص الشرعي، بإزاء أبي حنيفة ومدرسة أهل الرأي في العراق، ومالت إلى التقليل من

(1) Burgat, F,: Face to Face with Political Islam, London – New York, Tauris, 2003, P. 47.

(2) على حسين الجابري: الفكر السلفي عند الشيعة الاثنى عشرية، بيروت- باريس، منشورات عويدات، 1977، ص 257.

الأثر، لصالح التأويل وإعمال الرأي أمام النص، والتقيد في فهمه بموجب أحكام العقل والتعليل، وهو ما نجده لدى "أبي حنيفة النعمان" (80-150هـ)، الذي اتهم بالخوض في علم الكلام؛ لأخذه بمنهج الاستنباط واستقصاء علل الكلام، وَسُمِّي أتباعه من بعده بأهل الرأي.

واستتبع هذا التباين، تقدم مبدأ القياس على غيره من الأدلة عند فقهاء مدرسة الرأي، فيما أصبحت المصلحة هي المبدأ عوضًا عن القياس لدى مدرسة الحديث، وخاصة في كل ما لم يدرس فيه دليل قطعي استجابة للأوضاع الجديدة. وهذه المصلحة تقتصر على المعاملات دون العبادات حيث لا دخل للعقل في العبادة، وهي إما مصلحة معتبرة جاء الدليل المباشر على رعايتها، أو مصلحة مرسلة تدخل في مقاصد الشارع، ولكن لا يقوم دليل خاص على إلغائها أو إبقائها، وسميت مرسلة لأنها مطلقة عن دليل اعتبارها أو إلغائها من قبل الشارع[1] . ويشار هنا أن مبد تعليل الأحكام والأفعال برعاية مصالح العباد، مثَّل مسألة خلافية بين أهل السة وأهل الري حين اعترض أهل السنة على تصور أهل الرأي أن هذا المبدأ يلزم منه القول باستكمال الله تعالى بهذه الأفعال والأحكام في ذاته، وأن هذا محال في حقه تعالى، فالله تعالى له الكمال المطلق لا يفتقر لشيء، ولا يستكمل من أحد.

ولقد يمكن استبانة المنهجيتين السلفيتين مع تزامن نشوئهما معًا: الأولى نصية اعتمدت على النص مع "أحمد بن حنبل" (164- 241هـ) وأنتجت تاليًا علم الحديث وعلم الفقه، والثانية توفيقية جمعت بين النص والرأي مع "الشافعي" (150-204هـ) الذي حوَّل السلفية من نزوع وجداني واع لدى التابعين، إلى نظرية أصولية مقننة.

إذ حدد "ابن حنبل" أصولاً خمسة لمنهجه النصي، تدور أساسًا على نص

---

(1) محمد كمال الدين إمام: أصول الفقه الإسلامي، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع: 1996، ص ص 197- 208.

الوحي والمأثورات، وهي نص الوحي، وما أفتى به الصحابة، وتخير ما كان من أقوالهم أقرب إلى نص الوحي، والأخذ بالمرسل والحديث الضعيف، والقياس للضرورة حال عدم وجود نص أو قول للصحابة أو أثر مرسل أو ضعيف[1]. فهو يأخذ بالتفسير الحرفي فقط للقرآن والحديث، ورفض الرأي تمامًا، وقصر القياس على الحالات التي يكون فيها منصوصًا على علته، طارحًا الأخذ بموجب أحكام العقل والتعليل، لما رأى فيها من أحداث رأي وبدعة.

أما "الشافعي"، فقدم محاولة توفيقية بين أهل الحديث وعلى رأسهم "مالك ابن أنس"، وبين أهل الرأي وعلى رأسهم "أبي حنيفة"، هدفت إلى تقنين الشرع بصورة كلية، ووضع حد للخلاف الفقهي وللفوضى التشريعية التي تنذر بتمزق الأمة مع اتساع فتوحاتها، فيما أطلق عليه "مشروع البرهان" واكتفى فيه باستقراء القرآن، وما صح عنده من السنن، وما وصل إليه منها، مع إبعاد أقوال الأئمة، على اعتبار أن ما قدموه لا يعدو في نظره، أن يكون قابلاً للتجاوز والاستغناء. ولم يفته استخدام حجج وبراهين عقلية في محاولة إثبات صحة قواعد منهجيته، من حيث وضعه حدودًا أو تعريفات، والمقارنة بينها، والإشارة إلى مباحث في علم الأصول، تتصل بعلم الكلام وتعزيز أهمية القياس الشرعي الذي تقاس عبره النوازل المستحدثة على نظيرات سابقة، مما يجعل المجتمع مكبلاً ومشدودًا إلى الوراء، وهو ما يتضح في تأسيسه (علم المصطلح)، كميزان ضابط لمعرفة الصحيح من الآراء من غير الصحيح، و(علم أصول الفقه) الذي يحدد شروط إنتاج الأحكام التي تميز بين الحلال والحرام، والمباح والمكروه، والبحث عن الدليل الشرعي الكلي، من حيَث ما يثبت به هذه الأحكام، وتوضيح قواعد الاستنباط والاجتهاد، والسبل التي يعتمدها المجتهد ويستعين بها في معرفة الأحكام من المصادر.

وهذه الشمولية التي حرص الشافعي على منحها للنصوص الشارحة، تعني

---

(1) ابن القيم : أعلام الموقعين، مصدر سابق، ص ص29-30.

في التحليل الأخير تكبيل الإنسان بإلغاء فعاليته وإهدار خبرته، وذلك عن طريق توسيع مجال فعالية هذه النصوص ومجال تأثيرها، عبر تحويل السنة النبوية كنص ثانوي إلى نص مشرع لا يقل في دلالته التشريعية عن النص الأول، مع توسيع مفهوم السنة بإلحاق الإجماع بها، وكذلك بعدم التفرقة بين "سنة الوحي" و "سنة العادات"، وربط مفهوم القياس والاجتهاد ربطًا محكمًا بهذه النصوص وتضييق نطاقه.

ذلك أن الاجتهاد لدى "الشافعي" له صورة واحدة، هي قياس الواقعة على نص، ومؤدي ذلك في النهاية أن على الواقع أن يتشكل حسب ما هو موجود في النص، ما يشي بأن الأمر لا يتعلق بتوسيع دائرة الاجتهاد، أو بإعمال جزئي للرأي، بل هو تقييد لحركة الاجتهاد.

ويبدو أن تأسيس "الشافعي" لعلم الأصول، وتدشينه للفعل المعرفي المصاحب لهذا التأسيس، قد ارتبط جوهريًا بالسعي الحثيث إلى القطع كليًا مع الاختلاف، وإقصائه، ومعه الرأي، من الحقل الفقهي، الذي كان قبل الشافعي ساحة مفتوحة لكل من الرأي والاختلاف.

ويشار هنا إلى أن حضورهما قد بلغ حدًا من الهيمنة على النحو الذي صارا موضوعًا للشكوي داخل المجال الفقهي، فضلاً عما استشعره المشتغل في الحقل السياسي من خطرهما الداهم على استقرار السلطة فراح يحرض رجل السلطة على استئصالهما[1].

يتضمن علم أصول الفقه حيثيات أربع: الأحكام، والأدلة، وطرق الاستنباط (الدلالات) والمستنبط (المجتهد)، ثم الاختلاف في كيفية تناولها، حيث راوحت بين طرق ثلاث: الأولى، طريقة الشافعية التي أخذ بها المعتزلة والأشاعرة والماتريدية، وتعتمد على تحقيق القواعد الأصولية من خلاف، والانتهاء بتقرير

---

(1) على مبروك: ما وراء تأسيس الأصول – مساهمة في نزع أقنعة التقديس، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2006، ص 72.

أقوالها من غير اعتبار مذهبي، ومن أهم أعمالها كتاب (المحصول) للفخر الرازي (ت 606هـ)، وكتاب (الإحكام في أصول الأحكام) للآمدي (ت 631هـ).

والثانية طريقة الحنفية، وتعتمد تحقيق الفروع الفقهية المنقولة عن أئمتهم، انتهاء بالقواعد التي أثمرت الأحكام التي وصفوها، وأهم أعمالها كتاب (الأصول) لأبي بكر الرازي (ت 370هـ)، وكتاب (المنار) للنسفي (ت 790هـ).

أما طريقة المتأخرين، فتقوم على الجمع بين طريقتي الحنفية والشافعية، وتعني بتحقيق القواعد الأصولية وتطبيقها على الفروع الفقهية المنقولة عن أئمتهم، انتهاء بالقواعد التي أثمرت الأحكام وربطها بها، وأهم أعمالها كتاب (إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول) لمحمد بن على الشوكاني (ت 1255هـ)[1].

ويحيل نشوء علم أصول الفقه إلى اتساع دار الإسلام، وما استتبعه من تواتر آراء وتيارات كرست لمشروعية الاجتهاد ووقوعه، فيما استلزمت ممارسة هذا الاجتهاد اتباع قواعد الاستنباط من استحضار أسباب النزول، وورود الأحاديث، وفهم مقاصد الشارع، فضلاً عن التمكن من لغة التشريع العربية[2].

ويذهب أكثر المؤرخين الإسلاميين إلى أن "الشافعي" كان أول مَن قام بالتدوين الكلي لعلم أصول الفقه، وذلك في أول مصنف له، وهو كتابه (الرسالة) عام 196هـ. وبعد "الشافعي"، طوّر "أبو الحسن الأشعري" (260- 324هـ) هذا العلم، حين أسس (علم أصول الدين) في مسائل التوحيد والصفات وإثبات المعاد، وإن جاز القول بتواصل مجال أصول الفقه في المذاهب الفقهية الأربعة (الحنفية - المالكية - الشافعية - والحنبلية)، وتواصل مجال أصول الدين لدى

(1) سعد الدين سعد هلالي: المهارة الأصولية وأثرها في النضج والتبرير الفقهي، جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي، 2004، ص ص 26-29.

(2) سيف الدين على الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام (الجزء الثالث): تعليق عبد الرازق عفيفي، الرياض، مؤسسة النور، 1387هـ، ص 210.

الخوارج والمتكلمة والأشاعرة والمعتزلة، مع تراسل كلا هذين الفرعين من علم الأصول، وهو ما عناه المفكر المغربي "محمد عابد الجابري" بقوله: "إن القواعد المنهجية التي قررها الشافعي في أصول الفقه، كانت توجه من الداخل القواعد العقدية التي قررها الأشعري في أصول الدين"[1].

وبدت محاولة "الشافعي" أقرب إلى استراتيجية مشتركة بين الفقهاء والسلطة السياسية، لأغراض الانسجام العقيدي والتشريعي، بيد أن نتيجتها العملية تبلورت في إنجاز متواضع، فرض تصورًا أحاديًا للحقيقة الفقهية، لا يبقى هامشًا متسعًا للإجماع والرأي، وتهميشًا للمقاصد والمصالح، وهو ما عبر عنه الشاعر العربي الكبير "أدونيس"، حين ذكر أنَّ الشافعي: "يمثل لحظة التوتر بين عالم اكتمل وصار مغلقًا، وعلم يطمح إلى التفتح والبدء"[2].

وما لبثت أن تواترت الملاحاة بين أتباع السلفية النصية، ممثلة في أعمال "أبي جعفر الطحاوي" (239- 321هـ)، وابن تيمية (661- 728هـ)، و "ابن قيم الجوزية" (691- 751هـ)، وبين أتباع السلفية الأصولية من علماء الكلام، ممن أكملوا منهجية "الشافعي" في الحرص على منح المشولية للنصوص الشارحة، من مثل "الجويني" و "القرافي" و "النووي" و "العز بن عبد السلام"، ممن ساهموا في تطوير الأدلة، كالاستحسان وسد الذرائع، وفي تحقيق ملاءمتها للحاجة العمرانية المتجددة، وصولاً إلى "الشاطبي" (538- 790هـ) الذي حدد علم أصول الفقه في مؤلفة المشهور (الموافقات في أصول الشريعة)، ونقله إلى طور جديد أرقى من خلال فكرة "المقاصد الشرعية"، التي تعني حفظ الدين والنفس والعقل والمال والنسل وجلب مصلحة أو درء مفسدة، منتهيًا إلى أنه يمكن اعتبار الشريعة مصلحة والمصلحة شريعة، على قاعدة أن مقصد الشريعة هو بلورة أهمية

---

(1) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1984، ص 116.

(2) أدونيس: الثابت والمتحول، (الجزء الثاني)، بيروت، دار العودة، 1983، ص ص 29- 30.

المقاصد الشرعية، والعمل بها في شأن الاجتهاد الفقهي كمنهجية في فهم النص، وتعاطيه مع الواقع. وتميز التيار الأصولي للسلفية بربطه التبادلي المتلازم بين الاجتهاد وأصول الفقه، لدرجة أنه: "ما من عصر عني فيه العلماء بأدوات النظر الاجتهادي، إلا واعتبروا الفكر الأصولي فيه الأداة الأساس والمعرفة الضرورية المهمة للنظر الاجتهادي"[1].

وشهد الفكر الأصولي منذ مطالع القرن الرابع الهجري توسعًا وتنوعًا في مواده مع تنوع مدارك المشتغلين به، ممن بحثوا في الأصول بعد "الشافعي"، فكان منهم نحاة وبلاغيون وفقهاء لغة، ومحدّثون مشرفون على دقائق علم الحديث، ومتمكنون من علم الكلام، وهو ما أسهم في تطوير مباحث وموضوعات هذا الفكر، وترددت في مدونته مصطلحات المناسبة والمنفعة والملاءمة والمصلحة، وكانت حافزًا دفع بأصحاب هذا الفكر من الأصوليين إلى التحقق والاستنباط والاستقراء، خاصة في مباحث العلة أو المناط، وغدت مباحثه المشتملة على جل مباحث علم الحديث رواية ودراية، ومباحث علم الكلام قياسًا ونظرًا، وأهم مباحث اللغة والبلاغة، وهو ما يتضح في قول "الجويني" أن "أصول الفقه مستمدة من الكلام والعربية والفقه"[2].

وهذا القول الذي يتواتر في مدونات الأصوليين، لا يخلو من نظر؛ ذلك لأن إدراجها الفقه ضمن مبادئ علم الأصول محل بحث، إذ ما ألفته إلا نتاج الأصول، ولا يمكن أن يتكون منه علم الأصول. وقد استشعر الأصوليون هذا الأمر فانتهوا إلى هذا القول، ويوردون عقبه دائمًا إشكالية اعتبار الفقه مبدأ من مبادئ الأصول.

واستمرت الملاحاة قائمة بين المنهجيتين السلفيتين، النصية والأصولية، حتى القرن الثامن الهجري بين "ابن تيمية" و "نجم الدين الطوفي". تميز الفكر

---

(1) قطب مصطفى سانو: أدوات النظر الاجتهادي المنشود فى ضوء الواقع المعاصر، دمشق، دار الفكر، 2000،ص 7.

(2) أبو المعالي الجويني: البرهان في أصول الفقه، تعليق صلاح عويضة، منشورات محمد على بيضون، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997، ص 27.

الأصولي، على أية حال، ومنذ "مشروع البرهان" لدى "الشاطبي" فقيه قرطبة، الذي حدد فيه المقاصد الكلية كقاعدة للأحكام الشرعية، بتوجهه النقدي والمراجعة التقويمية بغية الوصل بين معاني التنزيل ومآلات وقوعها الفعلي في الواقع، عبر مفاهيم تواجدت في متنه، من قبيل اليقين والقطع والظن والاستقراء والدليل والبرهان والكليات والجزئيات. وتضمن تركيز هذا الفكر على التوصل إلى الحكم الشرعي، ومواجهته لمشكلة الإمامة، ضبطًا وتقييدًا للعديد من الاختيارات العملية والسياسية لولي الأمر؛ مما جعل مباحث علم الأصول، تعكس رغبة واضحة في تفويت الفرصة على كل مَن يدعي قراءة النص بعيدًا عن قوانين التأويل، وطرق الفهم المضبوطة لغويًا ومنطقيًا، وهو ما عني أن اهتمام الأصوليين بتعليل الأحكام ليس أكثر من البحث عن منطق موحد للخطاب الشرعي، وسعيًا حثيثًا لتحقيق مقاصده الكلية في الواقع المعيش[1].

وينوه هنا بأن تطلع الفكر الأصولي الإسلامي إلى إصلاح وضع فاسد، وتقريبه إلى نموذج الخلافة الراشدة ومجتمع السلف الصالح، ليس المقصود منه تقمص ذلك النموذج، وإنما الالتزام بسياسة شرعية تتضمن ضرورة مراعاة الواقع، ودفعه قدر الإمكان إلى مراعاة المقاصد الشرعية العامة، ما يعني أن هذه السياسة الشرعية تحيل إلى الواقع الممكن أكثر مما تحيل إلى المثال النموذجي.

ولم يلبث الفكر الأصولي منذ القرون التالية للقرن الثامن الهجري، أن بدأ يتجرد من ملامحه الفكرية التي صاحبت نشوءه، مع ازدحام علم أصول الفقه بالشروح والهوامش التي حولته إلى "ترسيمة" جاهزة وناجزة، مع افتقاد الاجتهاد وفق منهج شامل بعد "الشاطبي"؛ ما أدى به أن يزداد تراجعًا وانفلاتًا وانسحابًا من دائرة التوجيه، وتوزعت الجهود بين شرح المدونات الأصولية الموروثة حينًا، والتعليق على تلك المدونات طورًا آخر، وشرح المعلقات على المدونات تارة، استحال عبرها إلى جمود البحث الأصولي، وتحوله إلى صنف من مختصرات معقدة ومستغلقة، خاصة حيث استطاع الموقف الفلسفي، في القرن العاشر البويهي، أن يكسب مساحة اجتماعية وسياسية واسعة، على قاعدة تغذية تيار إنساني وموقف

(1) المصدر نفسه، ص 27.

عقلاني متقدم، حتى وصول السلاجقة إلى السلطة في القرن الحادي عشر، فأخذ يضيق لتحل أولوية النزعة السلفية محل العقل الفلسفي وتصفيه، وهو ما أدى، في المجمل، بالسلفية الأصولية إلى انتهائها كمنهجية في البحث، لتضحى نزعة دينية، وموقفًا أيديولوجيًا، ومشروعًا سياسيًا، يرى فيها الباحث الفرنسي "فرنسوا بورجات F. Burgat" أقرب إلى الإسلام السياسي مفرغًا من بعده السياسي[1]، أو إلى سلوك ممثلي الإسلام وعلماء المؤسسات الدينية بتعبير "جيل كيبل G.Kepel"[2].

وتتنامى في الوقت الحاضر محاولات لتجديد الفكر الأصولي، عبر التأكيد على موضوع "المقاصد" باعتباره مقدمة ضرورية لهذا التجديد، فيما يرى البعض أن كثيرًا من أمراض العقل السلفي نجمت عن النظر الجزئي، والتشبث بالأمور الشكلية واللفظية، وتناسي الغايات، وتجاهل المقاصد، التي يعرفها المفكر التونسي المعاصر "طاهر بن عاشور" (1897- 1973)، على أنها "الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيهم في مصالحهم الخاصة بإبطال ما أسس لهم من تحصيل مصالحهم العامة"[3].

وبسبب من هذه الأهمية، عقد عليه الأمل في أن يفصل عن علم أصول الفقه، ويقوم كعلم مستقل، سبق للشاطبي الدعوة إليه، ليكون :"نبراسًا للمتفقهين في الدين، ومرجعًا بينهم عن اختلاف الأنظار، وتبديل الأعصار، وتوسلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودربة لأتباعهم على الإنصاف"[4].

---

(1) فرانسوا بورجا: الإسلام السياسي – صوت الجنوب، القاهرة، دار العالم الثالث، 2003، ص 44.

(2) جيل كيبل: التطرف الديني في مصر – الفرعون والنبي، ترجمة أحمد خضر، بيروت– القاهرة، مؤسسة دار الكتاب الحديث بالتعاون مع مكتبة مدبولي، 1988، ص 24.

(3) محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد طاهر، عمان، دار النفائس، 2001، ص 306.

(4) محمد الطاهر بن عاشور، المرجع السابق، ص 5.

ومع ذلك ورغمه، يجوز القول إن المنهجيتين السلفيتين، النصية والأصولية، تتداخلان وتتفاردان: فكلتاهما يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية، وتتشاركان في كونهما ردًا على مَن اعتبروهم مبتدعة ومنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف، وإن ردتها السلفية النصية إلى أهل السلف، وتناولتها السلفية الأصولية بالأدلة العقلية.

وتتفاردان في إمكان اعتبار السلفية دعوة دينية اجتماعية، فيما الأصولية دعوة دينية أقرب إلى السياسية. ومن هنا يجوز القول بتفاردهما عبر أمور أربعة: فمن جهة أولى، ترى السلفية النصية أن يكون الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة، فيما الأصوليون يحتكمون إلى الكتاب والسنة فحسب، مع الاكتفاء بهدي السلف والإفادة من اجتهاداتهم. من جهة ثانية، تؤكد النصية على تقديم النقل على العقل، على اعتبار أنه ما دام الجدل في العقائد في صدر الإسلام غير موجود ومنعدم، فإن علمًا مثل علم الكلام يمثل ظاهرة غير سوية، وهو بذلك فاقد للشريعة، ولا مبرر لقيامه، فيما الأصولية تضيف الاجتهاد، وتركز على التفكير والاستنتاج والاستدلال والاستقراء والنقد والموازنة والاستشراف المستقبلي. ومن جهة ثالثة، تركز النصية على فقه الشريعة، فيما الأصولية تستهدف مقاصد الشريعة، من حيث الاعتداد بها في عملية الاجتهاد الفقهي، كمحاولة لتقليل الاختلاف بين الفقهاء. ومن جهة رابعة، تأخذ النصية بفهم القرون الثلاثة الهجرية الأولى للقرآن والحديث، فيما الأصولية تأخذ بتواتر ما حصل لآحاد الصحابة، من تكرار مشاهدة أعمال النبي، كي تستخلص من مجموعها مقصدًا شرعيًا، وهو ما عبر عنه "ابن عاشور" بقوله: "لم أجد حجة في كل قول من قوال السلف، إذ بعضها غير مصرح صاحبه بأنه راعى في كلامه المقصد، وبعضها فيه التصريح أو ما يقاربه، ولكنه لا يعد بمفرده حجة؛ لأن قصاراه أنه رأى من صاحبه في فهم مقصد الشريعة"[1].

---

(1) المرجع نفسه، ص 24.

الفصل

الثاني

2

المكونات البنيوية للخطاب السلفي

لعل ما ورد يشير إلى أن التعرف على بنية الخطاب السلفي يبدو أمرًا معقدًا، بالنظر إلى حضوره وانسياقه الممتد عبر مسيرة التاريخ، وملازمته لهذه المسيرة في مختلف هنيهات تطورها، تلك التي ساعدته على حل كثير من المعضلات المعرفية التي اعترضته، بالنظر إلى ما حوته مفرداته من توجهات حكمته (التقيد بما أقره السلف في فهم القرآن والسنة دون تأويل، العمل على تطبيق الشريعة الإسلامية وأحكامها في جميع الأمور، رفض التصوف وآراء الأشاعرة والمعتزلة والشيعة، المناداة بتغيير المنكر باليد، الالتزام بطاعة أولي الأمر، انفتاحه على التحريم بأكثر من التحليل، رغم أنه الأصل، سهولة إخراج المخالفين من دائرة الإسلام، رفض التعدد وعدم القبول بالآخر، التصور المشوه للغرب، النظرة الدونية للمرأة..).

ومع هذه التوجهات، أضحى الخطاب السلفي أقرب إلى مشروع يمتلك استراتيجية متكاملة، ترى إلى إصلاح جميع أوجه الحياة الدينية من اعتقادات أو سلوكيات، بما يشي بابتعاده عن مجرد كونه تعلقًا عاطفيًا بالدين إلى تقديم نفسه كمعطى جاهز ومكتمل.

والسائد أن باحثين قد شغلوا أنفسهم في التعرف على أقسامه الاعتقادية والتعبدية، بأكثر مما عنوا بمحاولات فهم مرجعيته وأيديولوجيته وجماعته، تلك التي تندرج في سلسلة سياقية متواشجة، تتناظم سوية لتفصح عن بنيته الشاملة.

أولاً: التشكيلة الخطابية

ولدى "ميشيل فوكو M.Foucault"، لا تعني التشكيلة الخطابية مجرد التعرف على التنظيم الدلالي أو المعجمي للخطاب، وإنما الشروط التي تمكن من وجوده، والحيثيات التي توفر له موضوعاته ومحاوره، "وتحدد حزمة العلاقات التي يجب عليه ربطها، لكي يستطيع أن يعالجها، ويسميها، ويحللها، ويصنفها، ويفسرها"[1].

والأمر في هذه التشكيلة الخطابية يتعلق بالمرجعية النظامية للسلفية، سواء منها ما يتصل بالتفسيرات المقدمة لنص الوحي أو بتأثير الظروف السياسية.

---

(1) ميشيل فوكو: حفريات المعرفة، ترجمة: سالم يفوت، بيروت – الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1987، ص ص 32-35.

وينوه في هذا الصدد، بمقولة الأصل التي تلازم نظريًا كل نظام أسطوري، أو عقيدي، أو فكري، على اعتبار أن الأصل هو الاستهلال الكامل المتجانس، الذي يمنع عنه كماله التبدل والفساد، ما يعني أن كل كيفية في مقاربة هذه النظرة الأولى، تؤدي إلى مقولات غير قابلة لأي تأويل أو تجاوز، وتتلبس بها شكلاً من التلبس يزيد إفصاحًا أو إبهامًا؛ تبعًا لما تنطوي على صيغ أساسية منه، إنما تقوم على تصور سلفي.

ذلك أن الجذر الفلسفي لهذا التصور، ينهض بالاتكاء على نقطة زمن صفري أو ذهبية تقع في الماضي، قريبة من الأصول والأساسيات؛ كي تتحول بعد ذلك إلى إطار مرجعي، تنبني عليه كل حركة في الحاضر، أو كل حركة إلى الأمام في الزمن، وعلى نحو يتحول معه الزمن إلى ما يشبه الحركة الدائرية التي تعود دومًا إلى مبتدئها.

وفي الفكر الديني، يشير هذا التصور إلى شكل من أشكال الوعي المؤسس على العودة إلى الأساسيات، والتمسك بحرفية النصوص المقدسة، بزعم تنقية الدين من الشوائب التي علقت به، وذلك في مسعي لتأكيد أن الدين يمتلك الحقيقية المطلقة التي يجب فرضها على الجميع[1].

وفي الفكر الإسلامي، كرست النزعة السلفية هذا التصور عينه لسحر الماضي، بمقتضى تقديم تصورها لنص الوحي، قرآنًا وسنة، عبر فهم سلف الأمة من أهل القرون الهجرية الأولى له دون تأويل، وهو ما عبر عنه المفكر المغربي "محمد عابد الجابري"، حين عاين السلفية باعتبارها "عقل الماضي"[2].

كانت الحجية في البداية مقتصرة في الوحي، وبوجه خاص في القرآن، على

(1) Marty, M. And S. Appleby (eds.): Fundamentalisms and Society, Chicago, University Of Chicago Press, 1993, P.107.

(2) محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1982، ص 38.

اعتبار أن السنة، وهي ما أُثر عن النبي من قول أو فعل أو تقرير أو صفة، سواء قبل المبعث أو بعده، كانت في معظمها تطبيقًا عمليًا للقرآن، أو شرحًا شفاهيًا له، ولم يلتفت إليها في الوعي الفقهي، كمصدر كامل الاستقلالية عن القرآن، إلا في وقت لاحق، ومن خلال تكوينة عقلية مختلفة، حين بدأت عملية الطلب الواسعة النطاق على الحديث النبوي بشكل مقصود ومبالغ فيه، تكونت من تراكم الروايات الآحادية، وما نتج عنها من فتاوى وأحكام، تم تدوينها عن الصحابة والتابعين منتصف القرن الثاني الهجري، وكان من الطبيعي أن ينشأ الفقه، أي مجموعة الأحكام الناجمة عن احتكاك نص الوحي، قرآنًا وسنة، بالواقع.

ومع تراكم هذه الأحكام، التي ولدت زائدة عن حاجة الواقع التشريعي إليها، ثم وضعها، ولا سيما بعد تدوينها، إلى جوار النص، لتكتسب هذه الحصيلة مع مرور الوقت، وبسبب من هذا الجوار، أهمية مرجعية في العقل المسلم، ظلت تتزايد رويدًا حتى صارت نصًا أو كالنص"[1].

وتم هذا التكريس قسريًا عبر الاستدلال على حجية آراء الصحابة والتابعين، بإيعازه، وعلى نحو مباشر، لفكرة "الخيرية" الثابتة للصحابة كجيل، في مواجهة الأجيال اللاحقة، بغرض ردم الفوارق بين الخيرية وما تمتلكه من حمولة وجدانية، وبين الإلزامية التي لا تثبت لمجرد الخيرية، وإنما بمحض الوحي.

وجاء "الشافعي"، فمنح الوقوف عند الماضي صيغته الناجزة، من خلال تقنينه للإجماع والقياس كمصدرين تشريعيين ملزمين، سجل عبرهما اعتماد شرعية لمرجعية إجماع الصحابة والتابعين والالتزام به على المدى والقياس عليه في مواجهة مدرسة الرأي[2].

---

(1) محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، تقديم رجب عبد المنصف، القاهرة، دار التعاون، 2011، ص 47.

(2) عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام، العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2008 ، ص 33.

وساعدت الظروف السياسية السائدة على تكريس هذه الحصيلة وإمكانات استثمارها عبر عملية إعادة بناء شاملة بكل ما فيها من معاني الصنعة والإنشاء والتركيب والحذف والإضافة، في مناخ جدل سجالي صاخب، انبعثت منه هذه الحصيلة، وإرجاعها إلى السلف، استنادًا إلى منهج علم الحديث التقليدي، باستخدامه في تمرير وتثبيت هذه الرؤية.

فقد زاد الصراع حول السلطة من ظهور الفرق السياسية، التي ما لبثت أن تحولت إلى فرق مذهبية. وفي محاولة من الفقه السني احتواء هذا الصراع، قام باعتماد الإجماع كمصدر من مصادر التشريع، الذي يعمل في غياب النص ويليه في الحجية، وعنى بعد تنظيرات "الشافعي" الأولى إلزام الأمة بما اتفق عليه العلماء، فيما لم يرد بشأنه نص إلزامًا يتعدى الجيل الذي ظهر فيه الإجماع إلى الأجيال اللاحقة على وجه التأييد، ما يشي بأن الإجماع مَثَّلَ أحد المصادر اللانصية التي كرست مفهوم السلفية بشكل سالب.

وزادت الخصومة المبكرة بين التيار السلفي والمعتزلة، في تجسيم الرؤية السلفية وبلورتها، تلك التي بدأت كرد على ما اعتبرته انحرافًا في فهم العقيدة، ترسخت لدى "ابن حنبل" في تأكيده على الإتباع وترك الإبداع، وتولي "الشافعي" تأسيسها على مستوى "الأصول" في تأكيده الوجداني لحجية السلف، ولعب "الأشعري" دوره موازيًا لدور "الشافعي" في تأصيلها من جهة العقيدة، وإن لم تمنحه الجماعة السلفية عضويتها الكاملة حتى تبلورت بعد ذلك مع "ابن تيمية" و "ابن قيم الجوزية".

وبعد ذلك بقرون استعادت حيويتها على يد "محمد بن عبد الوهاب"، لتقاوم ما اعتبرته تسربًا لأشكال الوثنية في العقيدة وقواعد التعبد، وتحولت بعد ذلك إلى أرضية فكرية لمعظم حركات الإصلاح الفكري والسياسي التي شهدتها المنطقة السنية في العالم العربي والإسلامي.

وعلى ما تضمره الرؤية السلفية في تضاعيفها، أضحى التعامل مع النص،

قرآنًا وسنة، من خلال سلف ما، أشبه بعادة سلفية مستقرة، يتحول فيها السلف إلى مصدر للتشريع، بما في ذلك إيحاءات النسب إلى الشريعة، حيث فعل السلف المتمثل هنا في الانقياد إلى الأنظمة الحاكمة، هو دليل الحكم بجواز ذلك الانقياد، وهو ما يفسر امتلاك الماضي في الرؤية السلفية لهالة مهيبة، حولت السلفية من مجرد نزوع وجداني إلى مرجعية حجية ملزمة، فيما كان بريقها المرجعي يتزايد باستمرار حين تنامت في إطار الملاحاة بين المثبتين للصفات الإلهية وبين النافين لها، كما ذكر مؤرخ الملل والنحل "الشهرستاني"، وفي سياق المفارقة بين أهل الحديث وبين المتكلمين والصوفية والفلاسفة، وظلت تخضع لعمليات متوالية من الترتيب والتجويد في نظم وأساليب العرض، لمواكبة التطور في أشكال المواجهة الذهبية، ليتم تثبيتها و"تعليبها" بعد ذلك، وتتراجع أمامها كليات الشرعية المنصوصة في القرآن.

وقد ساعد انضمامها إلى حيز الماضي، على تكريس جبلّة مفطورة على الاتباع، ساهم في إذكائها تواصل جماعتها الدائم مع الأنظمة الحاكمة، من حيث كراهة مخالفتها أو نقدها.

ولما كانت الحاسة النقدية جزءًا من العقل لا ينفك عنه بالضرورة، فقد بات مفسرًا ذلك التوجس القلق الذي ظل يبديه النزوع السلفي حيال النشاط العقلي باستمرار. وبهذه الكيفية، هيأت الرؤية السلفية لضمور التوجه إلى حرية الرأي والاجتهاد، وترسيخ الإلزام كأداة منهجية وآلة إجرائية، للتحكم في كل العمليات الفكرية، والتصدي لأية محاولة للنقد والخروج عن هذه الرؤية.

ثانيًا: الأيديولوجيا

وحيثما نجد أنفسنا مواجهين برؤية عقيدية مثل النزعة السلفية، فإنها حين تدخل حلبة التاريخ، تضحى خطابًا يثير إشكالية أيديولوجية، يزداد وضوحها اعتبارًا من كون هذه النزعة لا تمثل معرفة متعالية خالصة، أو مجرد توجهات تنشد الترشيد العقائدي والتعبدي، بل شأنًا يندمج فيه النظر بالممارسة عبر تحالف

موصول بين الأنظمة الحاكمة والفقه السلفي، فيما يقوم بتأطير ذلك المجموع المتناسق من صور النزعة السلفية وأفكارها ومفاهيمها أو معاييرها، كمنطلق لصوغ رؤيا للعالم، كما يتولى إعادة إنتاج أنماط المعرفة وأساليب الممارسة وأنواع النشاط، بشكل يسعف في عملية التعبئة، بما يتقاطع ضمنه من أشكال كثيرة لصيغ التعبير وإرادة التغيير، وما يعنيه ذلك من دخول في إسار الأيديولوجيا بكل ما تحمل من يقين جازم ومنطلقات جامدة، وما تؤول إليه من إفقار ذات الإسلام.

والتوحيد كأهم مفاهيم السلفية يعد جذر أيديولوجيتها، اعتبارًا من أنه بمعناه الشرعي يستدعي الكفر بالطاغوت، ما يشي بأن كل مَن لا يحكم بما أنزل الله كافر شرعًا أو فاسق أو ظالم، وبالتالي فهو مفهوم يحيل السلفية إلى مرجعية وحيدة في الحكم على الأقوال والأفعال والنوازل، ومن ثَمَّ على السلفية مواجهة كافة النظم التي تراها لا تتقيد بمتطلبات الحكم الشرعي.

والأمر هنا يتعلق بتجاوز الحقل الدلالي الذي يفتح عليه مفهوم التوحيد عند الموقف الاعتقادي؛ كي يتسع فيرسم ضوابط للممارسة نفسها على ضوء هذا الاعتقاد.

فإذا كان الإسلام يقيم العقيدة على توحيد الربوبية، فمعنى ذلك أن السلوك والممارسة المترتبين عن عقيدة التوحيد ينضبطان بهذا التوحيد المطلق، كتوحيد لا مجال له لإشراك غير الله في التوجه والرجاء والدعاء.

ذلك أن امتداد المنهج السلفي إلى مجال الممارسة، جعلت المتكلمين باسمه ليسوا فقط أصحاب رؤية عقيدية بالمعنى الحصري للكلمة، وإنما أصحاب مواقف وردود على واقع الممارسة التعبدية، ومن ثَمَّ يكمن اعتبار السلفية نزعة احتجاجية على التطورات التي طرأت على المستويين الفكري والتعبدي للدين:

فعلى المستوى الأول، يمكن النظر إلى السلفية كنمط يقتصر على استخدام المعجم الإسلامي الأصلي، ويتخذ من قيم الإسلام حسب المعنى الذي يحدده هذا المعجم، كمعيار وحيد في النظر والحكم، ومن النص الأصلي مرجعه النهائي في التدليل والإثبات، دون أن يستوفي عناصر فكرية مستقلة من خارجه في الغالب.

وعلى المستوى التعبدي، تروم السلفية إعادة تقنين الشعائر الدينية، بتوحيد نماذجها وكلماتها وإشاراتها وإجراءاتها، لكي تحافظ على النشاط الشعائري الأصلي في مواجهة البدع المستجدة.

وإذا أخذنا بعين الاعتبار المعنى الاجتماعي للعبادة، الذي لا يحصرها في مجرد وسيلة يعبِّر بها المتعبدون عن علاقاتهم بالمعبود، ولكن في الأساس إظهار للمشاعر وتعبيرًا جماعيًا عن الموقف من الكون والحياة والعلاقات الاجتماعية، أمكن اعتبار السلفية توجهًا اجتماعيًا يحاول من خلال عقيدته، رسم صورة مجتمع آخر أساسه التضامن العقيدي الذي يجعل الأمة جسدًا واحدًا يتضامن الكل فيه مع الجزء، ويدين كل جيل لسابقه برابط معنوي متصل، ويحمل على عاتقه أمانة نقلها إلى الجيل التالي، هو مجتمع أهل السنة والجماعة بأساسه القائم على الثبات على الإيمان كما أوجبت التعاليم النصية، وفهمها السلف الصالح المشهود لهم بالخيرية[1].

وشأنها كأية نزعة دينية أخرى، تصدر السلفية عن عقيدة التوحيد، باعتبارها ركن الإسلام الأكبر، وإن حددت هذه العقيدة بأركانها الثلاثة: توحيد الربوبية وأساسه الاعتقاد بأنه لا خالد ولا رازق ولا معين ولا محيي ولا مميت إلا الله تعالى، وتوحيد الألوهية وأساسه إفراده تعالى بالعبادة والتأله والخضوع والذل والمحبة والافتقار والتوجيه، وتوحيد الصفات وأساسه ألا يوصف سبحانه إلا بما وصف به نفسه أو وصف به نبيه[2].

وعلى المدى، تولت السلفية استحضار وتوظيف عقيدتها وتحويلها إلى أيديولوجيا، حين توسع أنصارها في الشق السياسي لمفهوم التوحيد من خلال

---

(1) عبد الحكيم أبو اللوز: الجماعات السلفية بالمغرب – دراسة استطلاعية، في مجلة (نقد)، العدد (24) الجزائر، شركة النشر والتنشيط العلمي والثقافي، شتاء 2007، ص ص 166 – 167.

(2) نجم الدين الطرسوسي: تحفة التراث فيما يجب أن يعمل في الملك، تحقيق عبد الحكيم مطيع الحمداوي، دمشق، دار الشهاب، 2000، ص ص 88 – 89.

مفهوم الحاكمية، وفي الشق الاجتماعي من خلال مفهوم الجاهلية، ومن الناحية الحركية العملية عبر مفاهيم: الجهاد، والجماعة، والطليعة، وغيرها من المفاهيم التي أسست لخطاب جماعات العنف الإسلامي في التاريخ المعاصر، مثل: الطاغوت والولاء والبراء والشرك والبدعة والكفر، وجعلوه حاكمًا على سعة مفهوم التوحيد، وتشددوا في أمور نسبوها للشرك والكفر والبدعة، وقسموا لذلك التوحيد أقسامًا تتطابق مع نظرتهم للشرك والكفر والبدعة. وبقول الشيخ "محمد أبو زهرة": "ينظر هؤلاء السلفيون إلى الوحدانية على أنها الأساس الأول للإسلام، وذلك حق لا مجال فيه للريب، ويفسرون معنى الوحدانية تفسيرًا في جملته يتفق وما يقرره المسلمون أجمعون، ولكن يفرضون أمورًا تنافي الوحدانية لا يقرهم جمهور المسلمين عليها، مثلاً يعتقدون أن التوسل إلى الله بأحد من عباده الذين رضوا إلى ربهم مناف للوحدانية، ويعتقدون أن زيارة الروضة الشريفة مستقبلاً لها مناف للوحدانية، ويعتقدون أنَّ إقامة شعائر حول الروضة الشريفة منافٍ لذلك، وأن التوجه بالدعاء إلى الله تعالى مستقبلاً ضريح نبي أو ولي منافٍ للوحدانية، وهكذا... ويعتقدون أن ذلك مذهب السلف الصالح وأن غيره بدع يقدح في معنى التوحيد"[1].

من هذه الوجهة، فإنه من خلال مسألة التوحيد، تستبطن السلفية إعادة تشريع العلاقة بالمقدس، من خلال ربط المؤمنين بمفاهيم بسيطة، مادام الاعتقاد بالتوحيد عندها لا يتطلب سوى الاعتقاد بالله ، كما وصف به نفسه في الكتاب والسنة دون تأويل، كما يمكن من خلالها التعرف على سلوكيات المؤمن وممارساته التعبدية، والنظر فيها إذا كانت موافقة لتعاليم عقيدة التوحيد.

ذلك أن التوحيد لا يتوقف عند مجرد الاعتقاد بالله، وإنما يمتد ليشمل ضوابط للممارسة الدينية. فإذا كان الإسلام يقيم العقيدة على مقولتي الإيمان

---

(1) الشيخ محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية، (الجزء الأول)، القاهرة، دار الفكر العربي، 1987، ص 190.

والتوحيد، فإن السلوك والممارسة ينضبطان بهذا المبدأ انضباطًا مطلقا، لا مجال فيه لإشراك غير الله في العبادة بأي طريقة، سواء كانت صلاة أو تقربًا أو دعاء.

على أن الانتقال في الكلام عن التوحيد من مجال المعتقدات إلى مجال الممارسة، جعل السلفيين ليسوا فقط أصحاب رؤية عقيدية بالمعنى الحصري، وإنما أصحاب مواقف وردود على واقع الممارسة التعبدية التي شهدتها عصورهم. فإذا أخذنا بعين الاعتبار المعنى الاجتماعي للممارسة التعبدية، الذي لا يحصرها في مجرد الوسيلة التي يعبر بها الأفراد والجماعات عن علاقاتهم بما يعتبرونه مقدسًا، ولكن في الأساس إظهارًا للمشاعر وتعبيرًا جماعيًا عن الموقف من الكون والحياة والعلاقات الاجتماعية، لأدركنا أن السلفية تتعدى كونها مجرد منهج في الاعتقاد، لتنطوي على مذهب اجتماعي، يحاول من خلال عقيدته رسم صورة مجتمع آخر أساسه التضامن العقيدي الذي يجعل من الأمة جسدًا واحدًا يتضامن كل جزء فيه مع الكل، ويدين فيه الكل للجيل المؤسس من الصحابة والتابعين ويرتبط به برابط معنوي وسلوكي ساعيًا إلى تحقيق مجتمع "أهل السنة والجماعة"[1].

وما يسجل للأيديولوجيا السلفية تماسكها وانسجامها مع منطلقها العقائدي، هو أن تعاليمها ومقولاتها تنحصر في مجموعة منغلقة من الواجبات والممنوعات، تقاس عليها شرعية كافة التصرفات والمواقف والأفعال والمقولات، حتى ولو لم تكن بالضرورة دينية، بما يضع أمام المسلم طريقين لا ثالث لهما، فإما أن يكون سلفيًا أو لا يكون مسلمًا بإطلاق، وهو ما يفسر ميل النزعة السلفية إلى الظاهر والتزامها الصارم بحرفية النصوص، ووقوفها عند حدود الألفاظ دون نظر إلى سياق ورودها ودلالاتها القريبة والبعيدة، واعتبارها أن إجماع السلف هو بمثابة السلطة التي تمنح النصوص الدينية قوتها التشريعية، ما عنى تصلبها مع نتاج المدارس العقائدية الإسلامية المخالفة لها (الأشعرية، المعتزلة، المرجئة،

---

(1) عبد الحكيم أبو اللوز، مرجع سابق، ص 170.

الباطنية..)، وصرامتها في مواجهة التراث الفقهي المعاصر، الذي لا يسير، في رأيها، وفق تقاليد السلف الفقهية، بل وإقصاء كل سلفي يظهر في فكره تأثرًا بغير المنهج السلفي.

من هنا، فإن ما يبدو أنه في شقوق النص السلفي محض رؤية عقيدية، يلعب دورًا جوهريًا في ميادين الفعل والتنظيم والسياسة، بل وبالتحديد عاملاً فاعلاً في حياة جماعة مَعينة كوسيلة للتعبير عن هويتها. فهذا الملفوظ يعيّن الأطر الأساسية لتوجهات فاعلية هذه الجماعة. ويشكل بالتالي العامل الموجه صوب أفعالها ومواقفها، مكونًا بذلك الضامن لتماسك هذه الجماعة على صعيد النظر والاتجاه والممارسة، وبذلك يتجاوز مبدأ التوحيد ما يعنيه في السياق السلفي، ليكون أقرب إلى فكرة الوحدة ذات الدلالة السياسية.

ذلك أن للأيدولوجيا صلة وثيقة بواقع جماعة معينة، بفهم هذه الجماعة لذاتها ولمصالحها الجوهرية ولأهدافها القريبة والبعيدة، وفهمها للعالم ومركزها فيه. إنها، بالأعم، نظرة هذه الجماعة لذاتها وللعالم، لكنها بالأخص ليست لمجرد النظرة للعالم، بل لتنظيم الاجتماع فيه، فهي استتباعًا، الإطار الذي يدور ضمنه وعي هذه الجماعة على صعيد الفكر والنظر، والنطاق المحدد لنشاطها كممارسة ومواقف وأساليب[1].

ورغم أن عقيدة التوحيد التي تم توظيفها إلى أيديولوجيا متحكمة في النزعة السلفية، لم يصبها أي تحول أو تغيير، فإن ما طرأ على مظاهرها وتجلياتها من ارتباك فكري، كان أدعى إلى توزعها بين صيغتين متعارضتين: الأولى تقليدية، ترى التوحيد منطقًا خاصًا يجعل طرق الدعوة إليه توفيقية، أي أنه يجب اتباع سيرة السلف الصالح في تبليغ ظروف الدعوة، والثانية توفيقية تذهب إلى أن التوحيد ما

(1) محمد حافظ دياب: سيد قطب- الخطاب والأيديولوجيا ، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2010، ص 221.

انفك يشغل الداعي في كل سكناته وحركاته، وأن طرق الدعوة إليه مسألة توفيقية، تتماشى مع ملابسات ظروف الحالة[1].

ولقد يجوز القول إن مسيرة السلفية ينطبع عليها هذا التوزيع، فقد بدأت كنزعة إحيائية طهورية تتعلق بالخصوصية والتفرد، وإن راوحت بداياتها بين سلفية سنية وأخرى شيعية، واتخذت سمتًا متشددًا في الدعوة الوهابية، وعقلانية لدى "أمين الخولي"، وراديكالية لدى سلفيي الجهاد، وشعبوية في الظروف المصرية الحاضرة.

ويشهد الوضع الحاضر للأيديولوجيا السلفية مجموعة متنوعة من المواقف تتفق حول مسألة التوحيد، وتتباين في الدرجة والوسائل والمقاصد، وتضم توجهًا محافظًا يصر فحسب على تنقية الممارسات الدينية، وتوجهًا دعويًا يجعل من الدعوة والتبليغ محورًا لانشغاله، ويرفض المشاركة في المجتمع، وتوجهًا أصوليًا بدأه "الشوكاني"، وداومه "أمين الخولي"، والمفكر المغربي "محمد عزيز الحبابي"، ممن مارسوا الاجتهاد وحرية التأويل والتجديد، وتوجهًا وطنيًا لدى "علال الفاسي" في المغرب، وتوجهًا جهاديًا يطالب بالحرب ضد الاستبداد الداخلي والعالم الغربي، فيما تكثر مواضيع الخلاف بين أصحاب هذا التوجه حول مسائل الجهاد والتكفير وتحديد الزعامة الشرعية.

وفي الوقت الحاضر، تراوح الأيديولوجيا السلفية بين توجهات ثلاثة رئيسية: السلفية العلمية، السلفية الحركية الإصلاحيَة، والسلفية الجهادية: فالسلفية العلمية هي المدرسة المنسوبة إلى "محمد أمان الجاص" و "ربيع المدخلي"، وتنحو إلى رفض كافة أشكال التنظيم السياسي، والقبول بوجوب طاعة الحاكم ولو كان ظالما فاسقًا، والانصراف إلى مهمة تحقيق النقاء العقيدي، وتقديم أولوية تحصيل العلم الشرعي والتربية على كل نشاط عام، ولا يعني ذلك نفي انخراط هذه السلفية العلمية في أعمال العنف، فقد يرد هذا لو تم بتوجيه ولي الأمر، كما وقع في

(1) عبد الحكيم أبو اللوز، مرجع سابق، ص 84.

أثناء الحرب الأهلية باليمن عام 1994، حيث الجهاد ضد الكفار، بتوجيه ولي الأمر، واجب شرعي بحسب مقولاتها.

أما السلفية الحركية الإصلاحية، فمثالها حركة الصحوة والسرورية في السعودية، وحركة عبد الرحمن عبد الخالق وجمعية إحياء التراث الإسلامي في الكويت، وتسمى أحيانًا السلفية التنظيمية؛ لأنها تعتمد العمل الجماعي سبيلاً لتحصيل السلطة والنفوذ السياسي، كما أنها تنشط في ساحات العمل الخيري والمجتمعي من وعظ وإرشاد ودعوة وأعمال بر وخير.

وبجانب السلفية العلمية والسلفية الحركية الإصلاحية، تبرز السلفية الجهادية، وتعتمد مبدأ الحاكمية لله وجاهلية المجتمع، مع مبدأ توحيد الألوهية عند "ابن تيمية"، وترفع راية الجهاد ضد كل حكومة لا تعلي من شرع الله[1].

ثالثًا: الجماعة

وإحدى المحددات المهمة، لبنية الخطاب السلفي تتعلق بحملته، تلك الجماعة التي تلعب دورًا أساسيًا في إعادة إنتاجه والحفاظ عليه، رغم تأكيد بعض الباحثين على أن السلفية ليست عنوانًا مميزًا تندرج تحته فئة من المسلمين، ممن يؤمنون بالسنية كإطار عام جامع، ولا يقيدون أنفسهم بالفكر السلفي، وتلك حالة متوقعة، حيث في الغالب تميل فئة كبيرة للتحرر من القيود الفكرية الصغيرة والمغلقة والمقيدة، والانتماء لفكر أوسع وأشمل، وهو ما يحدث كذلك بالنسبة للإسلامية، حيث كثير من أتباع المذاهب المختلفة يميلون لتصنيف أنفسهم كمسلمين، ويبحثون عن الجوامع لا الفوارق، وينتمون لفئات فكرية غير مذهبية، يجدون فيها مكانًا للتفكير بشكل أوسع وأشمل من حدود المذهب[2]. فيما هناك

(1) سناء البنا: التيار السلفي في مصر بين وحدة التحديات وتفكك التنظيمات، في مجلة (رؤية تركية)، خريف 2013، القاهرة، ص ص 122- 123.

(2) عبد الرحمن عبد الخالق: الأصول العلمية للدعوة السلفية، الإسكندرية ، دار الفتح الإسلامي، 2009، ص 6.

مَن يصر على أن "هذه التسمية ضرورية لتمييز هـذه الطائفـة المهتديـة عـن سـائر طوائف الضلال الذين تركـوا مـنهج الـصحابة في فهـم الـدين، واتبعـوا طريـق الخوارج المغالين المتشددين، أو المؤولين المتنطعين، أو المقلدين الجامدين"[1].

وتتأتى صعوبة رصد هذه الجماعة، وتقدير حجمها بالنظر إلى افتراض وجود أعضاء محتملين يقتربون من أعضائها الفعليين، في المشاركة في التمثلات والشعائر ويشاطروهم معايير لسلوك لم يتخذوه بعد.

وتتكون الجماعة السلفية على أي حـال، مـن دعـاة محترفـين وغـير محترفـين، يلعبون الدور الأساسي في الحفاظ عـلى التقاليـد الـسلفية واسـتمرارها، وتـابعين يتحلقون حول هؤلاء الدعاة، وهم الجمهور المستقبل لهذه التقاليد.

وتفرض مقتضيات التدقيق، التأكيد على أن الحديث هنا عن الجماعة السلفية المعاصرة مرده بالتحديد الجماعة السلفية في نسختها الوهابية، أو السلفية الوهابيـة دون سواها. ومع ذلـك ورغمـه، هنـاك مـن البـاحثين مـن يفـرق بـين "سـلفية تاريخية"، و"سلفية مدرسية"، و"سلفية إصلاحية"، و"سلفية وطنية"، و"سلفية حركية"، و"سلفية جهادية"، و"سلفية تحررية"، و"سلفية محدثة"[2].

ذلك أنه إذا سلمنا بوجود اختلافات جلية في طبائع التدين بين معالم الإسلام الإندونيسي ومعالم الإسلام المغربي مثلاً، يصح اسـتتباعًا الحـديث عـن سـلفيات متعددة بتعدد "الصراطات المـستقيمة" بتعبـير البـاحـث الإيـراني "عبـد الكـريم سروش"[3]، تحتكر كل واحدة منها أحقية النطق باسم النـسخة الـصحيحة مـن الإسلام السني والنقي.

---

(1) جهاد بن عبد الإله الخنيزي: السلفية والشيعة بين خيارين – تخاصـم أو تـصالح، بـيروت، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، 2012، ص 135.

(2) أنور أبو طه وآخرون: السلفية – النـشأة. المرتكـزات، الهويـة ، بـيروت ، معهـد المعـارف الحكمية، 2004، ص 112.

(3) عبد الكريم سروش: الـصراطات المـستقيمة – قـراءة جديـدة لنظريـة التعدديـة الدينيـة، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2009.

ولو توقفنا تحديدًا عند تفرعات السلفية الوهابية، فإن كل فرقة منها تزعم أنها "الفرقة الناجية": فهناك السلفية الوهابية الألبانية وتتبع "ناصر الدين الألباني"، والبازية نسبة إلى "عبد العزيز بن باز"، والجامية نسبة إلى "محمد الجامي" الحبشي الأثيوبي، والمدخلية نسبة إلى "ربيع بن هادي المدخلي"، والحدادية نسبة إلى "محمود الحداد المصري"، والنجمية نسبة إلى "أحمد النجمي"، والحربية نسبة إلى "فالح الحربي"، والقوصية نسبة إلى "أسامة القوصي"، والوادعية نسبة إلى "مقبل بن هادي الوادعي"، إلى غير ذلك من الفرق السنية الوهابية[1].

وهذه الفضائل السلفية الوهابية تسقط مجمل صراعاتها على تفسير الحديث النبوي المشهور، الذي جاء فيه: "ألا إن مَن قبلكم من أهل الكتاب افترقوا على اثنتين وسبعين ملة، وأن هذه الملة ستفترق على ثلاث وسبعين، اثنتان وسبعون في النار، وواحدة في الجنة، وهي الجماعة"، حيث يزعم كل فصيل من الفصائل السلفية الوهابية سالفة الذكر، أنه يمثل على أرض الواقع "الفرقة الناجية"، وغيره في النار.

وبحسب الجزء الثاني من الحديث "جاء وصف الناجية بأنها التي تكون دائمًا على ما كان عليه رسول الله ﷺ، ولن تجد طبعًا فرقة تقول عن نفسها أنها تخالف ما كان عليه رسول الله"[2].

ورغم أن فكرة الجماعة قد غذت تخيلات النزعة السلفية، فإن هناك مَن يرى أن اعتبار: "القول بأن الجماعة السلفية واحدة من الجماعات الإسلامية قول غلط، فهي الجماعة الوصية التي يجب اتباعها، والسير على منهاجها، والانضمام إليها،

---

(1) منتصر حمادة: الوهابية في المغرب، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2012، ص ص13-14.

(2) عبد الله الغذامي: الفقيه الفضائي - تحول الخطاب الديني من المنبر إلى الشاشة، بيروت- الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2011، ص 121.

والجهاد معها، وما عداها، فإنه لا يجوز الانضمام إليه، لأنه من الفرق الضالة"[1] فلم يتفق الباحثون حول تحديدها، وإن وصلنا، على نحو عام، بالصحابة، والتابعين وتابعي التابعين وبخاصة في القرون الثلاثة الهجرية الأولى، وأفضلهم على ما يقول "ابن حزم"، هم الأولون من المهاجرين، ثم الأولون من الأنصار، ثم من بعدهم منهم. أما التابعون فهم مَن اجتمعوا بالصحابة اجتماعًا متعارفًا لا يشترط فيه طول الاجتماع، كما حال الصحابة مع النبي.

وإن اختلفوا في تحديدهم: فابن رجب الحنبلي البغدادي (ت. 795هـ) يقر أنه يتعين في زمانه: "كتابة كلام أئمة السلف المقتدى بهم إلى زمن الشافعي وابن حنبل وإسحاق وأبي عبيد"، وأما بعد ذلك "فليكن الإنسان على حذر مما حدث.. فإنه حدث بعدهم حوادث كثيرة، أشد مخالفة لشذوذها عن كلام الأئمة"[2].

أما الفقيه اليمني "محمد بن على الشوكاني" (1760- 1834)، فإنه برغم إلحاحه على توسيع نطاق وسبل اجتهاد مجددي المئات لتشمل مَن جاءوا منهم بعد القرن السابع الهجري، ودعوته إلى الاقتداء بالسلف الصالح وتوقيره لهم، فإنه يحصر السلف في صحابه الرسول، دون غيرهم؛ لأنهم أقرب زمنًا إلى الوحي، ولم تظهر فيهم البدع والأهواء بعكس مَن جاء بعدهم، بل يذهب إلى أبعد من ذلك، حين يرى أنه لا يمكن الاقتداء بالصحابة إلا في إطار محدود، أي في إطار يجعل من سننهم إحياء لسنة الرسول[3].

ويشار هنا إلى أن كلمة الصحابة لم ترد في القرآن، فيما ذكر "المهاجرون" و"الذين آمنوا"، وإنما تشكلت لاحقًا لأغراض تبجيلية، وتدخلت فيها ملابسات

---

(1) صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان: السلفية والجماعات الإسلامية، القاهرة، دار الإمام أحمد، 2008، ص 13.

(2) ثلاث رسائل للحافظ بن رجب الحنبلي، الكويت، الدار السلفية، 1986، ص 148.

(3) محمد بن على بن محمد الشوكاني: رسالة التحف في مذهب السلف، تحقيق إبراهيم هلال، القاهرة، دار النهضة العربية، 1976، ص ص 23- 24.

سياسية وغيرها، إضافة إلى اختلاف الكلمة بين المحدثين والفقهاء: فعند المحدثين، الصحابي هو كل مَن لقي الرسول، وآمن به ، ومات على الإسلام، وزاد آخرون فاشترطوا رواية حديث أو كلمة عنه. بينما هو عند الفقهاء من طالت صحبته للنبي، وكثرت مجالسته له، مع التشيع له، والأخذ عنه.

وقبالة هذا التضييق لجماعة السلف، هناك من يوسعها لتشمل الصحابة والتابعين من أهل السنة في القرون الثلاثة الهجرية الأولى، ومَن تبعهم من الأئمة، دون مَن وصف بالبدعة كالخوارج والشيعة والقدرية والمعتزلة[1] ، وإن اختلف الباحثون في تسمية هؤلاء الأئمة.

ولدي المفكر الأردني "فهمي جدعان"، لا يدخل عمليًا في النظام السلفي الكلاسيكي أصحاب المذاهب الفقهية الأصولية التقليدية التي بدأ ظهورها في القرن الثالث الهجري إلا المذهب الحنبلي، وكذلك المذاهب التي تأخذ بالرأي والقياس والاستصلاح أو الاستحسان، حيث يمتنع اعتبارها مذاهب سلفية بالمعنى الذي اختاره السلفيون لأنفسهم[2].

ولعل الاختلاف حول السلف، يمكن أن يفسر تعدد المترادفات التي استخدمت للدلالة عليه، حيث يتوزع ما بين "الجماعة" دحضًا للاختلاف والفرقة، وتأكيدًا للائتلاف والانقياد حول أمر واحد، وإن كان بدء ظهور لفظة "الجماعة" أيام "معاوية"، حين دشن حكمه بكيفية رسمية تحت غطاء هذه اللفظة، فيما يعرف في الأدبيات السنية بعام الجماعة، إشارة إلى الاجتماع على القبول بحكم معاوية، بعد أن كف "الحسين بن علي" عن منازعته السلطة، وإن تواتر استخدام اللفظة بعد ذلك في مقابل مصطلح الفرق، من معتزلة وجهمية وخوارج ومرجئة، وجعل منها المحدثون الفرقة الثالثة والسبعين، وانتقد "ابن

---

(1) أبو عبيدة السلفي: محاضرات في السلفية، القاهرة، مكتبة العلم لنشر وتوزيع الكتاب الإسلامي، 1988، ص ص 10-12.

(2) فهمي جدعان ، مرجع سابق، ص 73.

الجوزي" في عباراتها الاتحاد الدال بين السنة والجماعة، بما يجعل من الثانية وجهًا للأولى، ومن تلازمهما أمرًا مطلقًا بعدم الخروج على الجماعة[1].

وبجانب الجماعة ظهر "أهل السنة"، وهو مصطلح لم يتحدد له تاريخ، وإن أشار إلى تلك الطائفة التي تثبت على دينها بعد وفاة الرسول، وحفظته نقيًا خالصًا كما تركه، عبر اجتهادهم في جمع الحديث النبوي، والحرص على تتبع إسناده، ومنهم: الحسن البصري، وسعيد بن المسيب، وسعيد بن جبير. بعدها، أخذت تسمية أهل السنة في التواتر، مع توالي المؤلفات في هذه المرحلة حول السنة، كتمييز للمحدثين والمشتغلين بالحديث، وكمقابل لأهل البدع.

ويزيد "ابن تيمية" في استيضاح هذا المصطلح "أهل السنة"، حين يقرر أن: "لفظ أهل السنة يراد به مَن أثبت خلافة الخلفاء الثلاثة: أبو بكر، وعمر، وعثمان، فيدخل في ذلك جميع الطوائف إلا الرافضة، وقد يراد به أهل الحديث والسنة المحضة، فلا يدخل فيه إلا مَن يثبت الصفات لله تعالى، ويقول إن القرآن غير مخلوق، وإن الله يرى في الآخرة، ويثبت القدر، وغير ذلك من الأصول المعروفة عند أهل الحديث والسنة[2].

وبجانب هذه التسميات، برز مُسَمَّى "أهل الحديث"، و"أهل الحديث والأثر"، للدلالة على كل مَن كان أحق بحفظ الحديث ومعرفته وفهمه واتباعه، فيما ذكرهم "الشهرستاني" باسم "أصحاب الحديث"، وصنفهم ضمن الصفاتيه، ممن يثبتون لله صفات أزلية (لله يدان بلا كيف، وعينان بلا كيف، وله وجه، وله السمع والبصر والقوة على نحو التشبيه..)، وهو تصنيف يقابل المعتزلة المعطلة، ممن عطلوا هذه الصفات[3].

---

(1) أبو الفرج ابن الجوزي: تلبيس إبليس، القاهرة، دار الفكر، 1340هـ، ص 112.

(2) تقي الدين بن أحمد بن تيمية: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية (الجزء الخامس)، بيروت، دار الكتب العلمية، 1981، ص 27.

(3) محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، مصدر سابق، ص 39.

وقد عرفوا بأهل الحديث، ممن انشغلوا برواية الحديث وجمعه وتحقيقه، ومنهم أبو هريرة، وعبد الله بن عمرو بن عباس من الصحابة، وسعيد بن المسيب، وابن شهاب الزهري، والحسن البصري من التابعين، ومالك بن أنس والشافعي وابن حنبل والبخاري ومسلم وأبو داود والترمذي من تابعي التابعين، ممن انفردوا بعد ذلك عبر منهجهم الإسنادي الضيق، بترسيم النص النهائي للسنة، واعتمادها كنسخة رسمية ممهورة بخاتم السنة والجماعة.

وجاءت تسميتهم بأهل الحديث للتمييز بينهم وبين أهل البدعة أو المبتدعة، وبرز منهم "أحمد بن حنبل" الذي رفض دعوات المعتزلة حول إعمال العقل في الشرع، وأصحاب المذهب الظاهري المعتمد في رؤيته على الأخذ بالقرآن والسنة وإجماع الصحابة فحسب، وطرح جميع الأمور "الظنية" الأخرى، كالرأي والقياس والاستحسان وسد الذرائع.

وهناك أيضًا مسمى "أهل الأثر"، ممن يأخذون "بالأثر"، أي أقاويل الصحابة ثم التابعين، إضافة إلى مسميات أخرى من مثل "جماعة المسلمين" و"الفرقة الناجية"، وأطلقها عليهم "ابن تيمية"، باعتبارها توافق السنة، ويمضي مذهبها وحده إلى النجاة والخلاص، وأهل الاتباع[1]، فيما يطلق عليها السلفي المصري المعاصر "محمد بن حسان" "الطائفة المنصورة الظاهرة على الحق في كل زمان ومكان"[2]، وهي تسمية أطلقها عليهم قبلاً "أحمد بن حنبل". ويشار هنا إلى أن "الطائفة المنصورة" هو مصطلح نبوي، وصف به "ابن تيمية" المماليك، ممن رآهم رأس حربة حماية العالم الإسلامي.

غير أن اسم السلفية أضحى في ارتباط وثيق مع أتباع المذهب الحنبلي؛ لأن

---

(1) حول هذه التسميات يراجع: صالح العصيمي: هذي هي السلفية، الرياض، دار ابن خزيمة، 1430هـ، ص ص 43-44.

(2) محمد حسان: خواطر على طريق الدعوة - جراح وأفراح، القاهرة، مكتبة الدعوة بالأزهر، 1993، ص 7.

أغلب المذاهب الأخرى آثرت المنهج الأشعري في قضايا العقيدة، في حين ظل الحنابلة على المنهج السلفي في عد وتأويل الصفات[1]. بينما سعى الأشاعرة إلى الدفاع عن النقل عبر حجج وبراهين عقلية.

وهناك كذلك مسمى "أهل السنة والجماعة"، وأشهرهم الأشعرية، ممن يعتبرهم الإمام الشيخ "محمد عبده" أول مَن أطلق عليهم اسم أهل السنة والجماعة، وهو ما يوضحه قوله: "إلى أن جاء الشيخ أبو الحسن الأشعري في أوائل القرن الرابع، وسلك مسلكه المعروف وسطًا بين موقف السلف وتطرف مَن خالفهم، وأخذ يقرر العقائد على أصول النظر، وارتاب في أمره الأولون، وطعن كثير منهم في عقيدته، وكفره الحنابلة، واستباحوا دمه، ونصره جماعة من أكابر العلماء كالباقلاني وإمام الحرمين والإسفرائيني، وغيرهم. وسموا رأيه بمذهب أهل السنة والجماعة، فانهزم من بين أيدي هؤلاء الأفاضل قوتان عظيمتان: قوة الواقفين عند الظواهر، وقوة الغالين في الجري خلف ما تزينه الخواطر[2].

ولم تلبث أن اتسعت هذه التسمية، فشملت أصحاب المذاهب والفقهاء من أمثال الشافعي ومالك وأبي حنيفة وابن حنبل والأوزاعي وأهل الرأي والقياس والاجتماع، ومَن ابتعدوا عن خطل المعتزلة، ولم يؤمنوا بالإمامة إلا على الأسلوب الذي جرى في انتخاب أبي بكر وعمر وعثمان ثم علي، وأنه ليس هناك إمامة في أسرة بعينها، ولا وصاية، بل الإمامة تصح في أي مسلم مهما كان جنسه ولونه، ولا فضل لعربي على أعجمي إلا بالتقوى[3].

ويعتقد مشايخ السلفية أنهم من يمثل أهل السنة والجماعة، بينما المعتزلة والأشاعرة والماتريدية ليسوا من أهل السنة والجماعة، وينسبونهم لأهل البدع،

---

(1) أبو العباس أحمد المقريزي: خطط المقريزي (كتاب المواعظ والاعتبار)، القاهرة، مكتبة الثقافة العربية، بدون تاريخ، ص ص 356- 359.

(2) الشيخ محمد عبده: رسالة التوحيد، بيروت، دار إحياء العلوم، 1979، ص 50.

(3) مصطفى الشكعة: المطالعات الإسلامية في العقيدة والفكر، بيروت دار الكتاب اللبناني، 1983، ص 163.

وهو ما يتضح في قول "ابن عثيمين" "وَعُلِمَ من كلام ابن تيمية رحمه الله، أنه لا يدخل بينهم مَن خالفهم في طريقتهم، فالأشاعرة مثلاً والماتريدية لا يعتبرون من أهل السنة والجماعة في هذا الباب؛ لأنهم مخالفون لما كان عليه النبي صلي الله عليه وسلم وأصحابه في إجراء صفات الله سبحانه وتعالى على حقيقتها. ولهذا يخطئ مَن يقول إن أهل السنة والجماعة ثلاثة: سلفيون وأشعريون وماتريديون، فهذا خطأ. نقول: كيف يكون الجميع أهل سنة وهم مختلفون، فماذا بعد الحق إلا الضلال؟ وكيف يكونون أهل سنة، وكل واحد يرد على الآخر، هذا لا يمكن إلا إذا أمكن الجمع بين الضدين منهم، وإلا فلا شك أن أحدهم هو صاحب السنة ومَن خالف السنة فليس صاحب سنة، فنحن نقول: السلف هم أهل السنة والجماعة، ولا يصدق الوصف على غيرهم أبدًا، والكلمات تعتبر بمعانيها، لتنظر كيف نسمي مَن خالف السنة أهل سنة؟ لا يمكن. كيف يمكن أن نقول هؤلاء ثلاث طوائف مختلفة؟ نقول هم مجتمعون، فأين الاجتماع؟ فأهل السنة والجماعة إذن هم السلف معتقدًا حتى المتأخر إلى يوم القيامة. إذا كان على طريقة النبي صلى الله عليه وسلم وأصحابه فإنه سلفي"[1].

ويعتبر المذهب السلفي هو المذهب الرسمي للدولة السعودية، ومَن تأثر به من جماعات وأفراد في بقية أقطار العالم الإسلامي، فلا يوجد هذا المذهب إلا في السعودية، وهو ينتسب في سلسلة تمتد إلى مذهب "ابن حنبل" في الحديث في القرن الثالث الهجري، ومن قبل طريقته في فهم المعتقد الإسلامي، ثم يبرز من هذه المدرسة "ابن تيمية" في القرن السابع الهجري، وتلميذه "ابن القيم الجوزية"، ثم "محمد بن عبد الوهاب" في القرن الثاني عشر الهجري.

وفي الوقت الحاضر، استطاعت السلفية أن تتحول إلى ظاهرة عالمية، حين أمكنها أن تجتذب أتباعًا لها من خارج المحيط العربي المقترن بها تقليديًا، وتجوس

(1) محمد الصالح العثيمين: المحاضرات السنية في شرح العقيدة الواسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية. حقق نصوصه وخرج أحاديثه واعتنى به أبو محمد أشرف بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، الرياض، مكتبة طبرية، 1993، ج1، ص 34.

في أنحاء عديدة من العالم (باكستان، إندونيسيا، أثيوبيا، المملكة المتحدة، فرنسا، هولندا..)، لدرجة تحولت فيها إلى حركة معوْلمة عابرة للقوميات، رغم ما صاحب هذا الانتشار من صعوبة في التكيف مع اللغات غير العربية، خاصة وأن هذه اللغات تقطع الصلة بين نسق المعتقد السلفي ولغته الأصلية العربية[1].

أما في مصر، فتحظى الجماعة السلفية بشعبية ملحوظة وسط الجماهير، بحكم استنادها إلى أفكار وقيم سائدة بين هذه الجماهير، ما يوحي بأن شعبيتها ليست ثمرة جهد مبذول، وإنما نتيجة استنادها إلى واقع ثقافة شعبية سائدة، وهي الثقافة الدينية، وتتحرك من خلال عدد من الجمعيات، لعل من أبرزها الجمعية الشرعية، وجمعية أنصار السنة المحمدية، وجمعية الشبان المسلمين، والدعوة السلفية.

وهذه الجمعيات لا تتحرك في مجال الدعوة الدينية فقط. بل تمارس نشاطًا فعالاً يتزايد تأثيره باستمرار، فيما تقدمه من خدمات متنوعة لملايين المواطنين في مجالات التعليم والصحة والرعاية الاجتماعية، إضافة إلى المساعدات العينية والمالية من مصارف ولجان الزكاة والصدقات والتبرعات لفئات اجتماعية عديدة، وخاصة الأرامل والأيتام والمسنين والمعوقين، وتنظيم رحلات الحج والعمرة، والقيام بالدروس الدينية والمحاضرات الثقافية والأنشطة الرياضية، وبناء المساجد والمستوصفات والمدارس ودور الحضانة؛ مما أدى إلى اتساع نطاق أنشطتها، وانتشارها في مختلف المحافظات بالريف والحضر، في وقت تزداد فيه معاناة أغلبية المواطنين من ارتفاع تكلفة العلاج والتعليم، وانخفاض الدخول مقارنة بارتفاع الأسعار وانتشار البطالة، وتزايد معدلات الفقر، نتيجة للسياسات الاقتصادية المتبعة[2].

---

(1) لمزيد من التفصيل حول عالمية السلفية، يراجع:

رول مير (تحرير): السلفية العالمية- الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.

(2) عبد الغفار شكر (إشراف وتقديم): الجمعيات الأهلية الإسلامية في مصر، القاهرة، دار الأيتام، 2006، ص 9-10.

وبجانب هذه الجمعيات، أصبح للجماعة السلفية أحزاب سياسية، وتمارس نشاطًا اقتصاديًا يستفيد من تمويل مؤسسات وحكومات وأفراد في الجزيرة العربية، ما يشي بتزايد تبعية الجماعة سياسيًا لدول أخرى.

من هنا تبدو الجماعة السلفية "سيدة الزمن القادم"، بتعبير الباحث الإسلامي المصري الراحل "حسام تمام"، ولم يعد يشار إليها وحسب باعتبارها ذلك الزمن القديم الطيب، من كونها أضحت الديناميـة الأقوى والأكثر اشتغالاً في عالمنا الإسلامي وقدرة على التأثير فيه، مع تمددها في كل فراغ تنسحب منه الديناميات الأخرى، وقدرتها على اجتذاب الجماهير والتأثير فيها وتغيير أفكارها وتصوراتها وسلوكياتها، إضافة إلى حشدها وتعبئتها[1].

والمفارقة، أنه، رغم توافر كافة مكونات التواجد السوسيولوجي للجماعة السلفية (شبكة من العلاقات المتبادلة بين أعضائها، روابط معتقدية يمكن أن تكون موضوعًا لتماثل رمزي، واندماجها في إرادة متبادلة تتلفع بها)، فإن انتشارها الراهن يتواتر من دون تنظيم أو مؤسسة، خلا قاعدة غير مترابطة من الجمعيات الأهلية والمستوصفات الخيرية ولجان الزكاة، المنتشرة في معظم الأحياء والمدن والقري، فيما الجسم الأكبر منها غير مؤطر تنظيميًا، ما يشي بأن لهذا الوضع صلة ببنية السلفية نفسها، التي تجعلها أقرب لتيار يبقى دائمًا من دون تنظيم ورأس، وإن بدا تأطيره في صيغ رسمية وكيانات حزبية، كما يسود حاليًا في مصر.

والأمر هنا يتعلق، على أي حال، بعدم جواز النظر إلى الجماعة السلفية كقوام واحد، فما أكثر الجدل والخلاف، بل والصراع، بين فصائلها، حيث تزعم بعضها بأنها السلفية الحقة، فيما تنظر إلى الآخرين على أنهم من أدعياء السلفية أو المتسلفين.

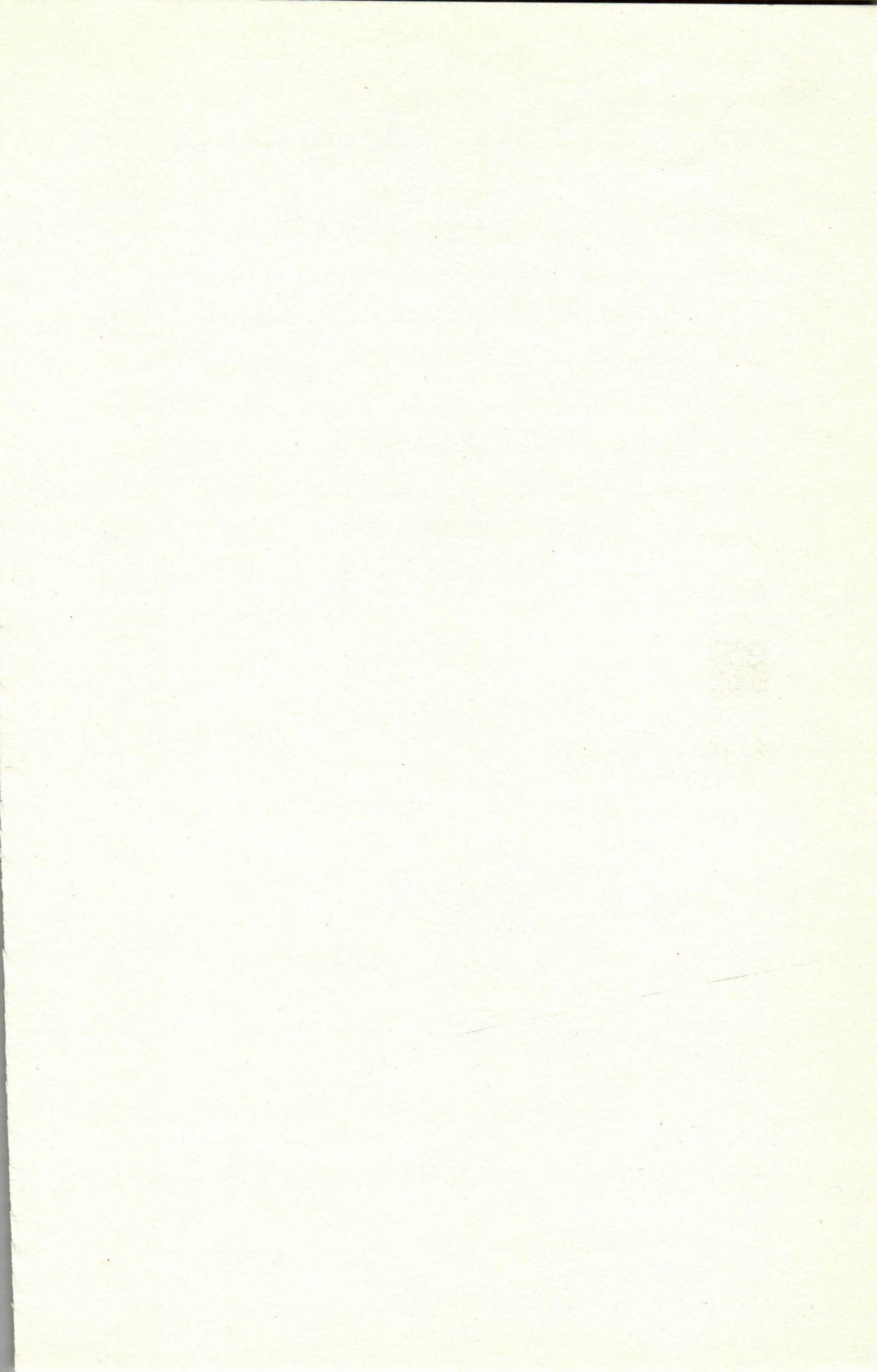
ولدي المفكر المغربي "محمد عابد الجابري"، يمكن معاينة فصائل سلفية ثلاث: أولهم – سلفيون رافضون لكل نظم العصر ومؤسساته وفكره وثقافته

(1) حسام تمام: مع الحركات الإسلامية في العالم، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2008، ص221.

باعتباره عصر الجاهلية، ومن ثم يجب تركه جملة وتفصيلاً والعودة إلى النهج الأصيل، إلى إسلام السلف الصالح الذي يتحدد أساسًا بعصر الرسول. وثانيهم- سلفيون معتدلون مِمَّنْ يقبلون من حضارة العصر ومؤسساته ما لا يخالف أحكام الشريعة الإسلامية، أو ما يمكن تبريره داخلها، وفي الوقت نفسه يوسعون من دائرة السلف الصالح لتشمل كل العصور الإسلامية المزدهرة، أيام كان الخليفة فيها صالحًا يعمل بأوامر الدين، ويستشير أهل الحل والعقد. وثالثهم - سلفيون مؤولون ممن يدعون إلى البحث في نظم الحضارة العربية الإسلامية وقيمها عن أشباه ونظائر لمؤسسات الحضارة المعاصرة وقيمها، والأخذ بها بوصفها أسماء أو صيغًا جديدة لمؤسسات وقيم عربية إسلامية أصلية، ما يعني تأويل النظم النيابية الليبرالية بالشورى الإسلامية، وربط الاشتراكية بمعناها العام بفريضة الزكاة وحق الفقراء في أموال الأغنياء[1].

---

(1) محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، الدار البيضاء- بيروت، المركز الثقافي العربي، 1989، ص10.



الفصل

الثالث

3

إشكالية التأريخ

ويشار هنا إلى عسر تناول تطور الخطاب السلفي عبر تتابع حلقاته بدعوى أن السلفية ليست من شان العلم التاريخي، بل شأن العقيدة التي لا يمكن أن تقتصر على مرحلة معينة من التاريخ، اعتبارًا من أن مسار التاريخ في رأي "ابن تيمية"، يمضي على أقدام الأنبياء والرسل[1]. فيما يتوجب النظر إليه وفق نظام معرفي متكامل، يمتلك من داخله تحقيبه الخاص ولا يفضل عليه تحقيب تاريخي يضحي غير مجدٍ معرفيًا وعلميًا. ذلك أنه لا يساعد على قراءة التطورات والتغيرات الحاصلة في هذا الخطاب وفق منطقه الخاص.

ومن الصعوبات كذلك، ما يتصل بمحاولة استيضاح مسيرة السلفية، والتعامل مع حلقاتها بالنظر إلى أنها ترى أن تاريخها ليس من شأن العلم التاريخي، بل يخص العقيدة، فيما التاريخ الإسلامي لديها هو تأريخ الانحراف عن الأصل النموذج، وأنها لم تتوقف عند حدود ناجزة، بل مارست تفاردها وتداخلها مع إلزامات سياسية وحركات إصلاحية. وعاشت تضاريسها التي أوصلتها في

(1) ابن تيمية: النبوءات، القاهرة، المكتبة السلفية، 1389هـ، ص ص 26- 27.

الحاضر إلى صيغ حدية راديكالية وشعبوية، ما يعني وجوب تجنب اختزال مقاربة مسيرتها في حدود توجهاتها المكونة، بمعزل عن السياق الاجتماعي التاريخي الذي أفرزها، عبر رصد تفاعلاتها وتداخلاتها مع التيارات الأخرى، وهو ما يشي بأن الخوض الدقيق في تفاصيلها يبدو عسيرًا بالنظر إلى اكتناز وثقل حمولتها وتعرضها لصنوف شتى من إعادة الإنتاج (ترميم، تقنيع، اختزال، تكرار، تلبيس بالفصل والوصل..)، فرضت اصطفاء دلالات تداولية دفعت بها في أحيان إلى أن تفيض على حدودها، وما وسم توجهاتها من تشظيات انساقت وراء فسيفساء الأهواء والمقاصد المتجانبة، وما أحاطها من مسوغات تحكيم وشروط تسوية.

واتساقًا مع هذه الصعوبة، تواجهنا على المستوى المنهجي صعوبة كيفية التعامل مع الخطاب السلفي، فيما الاقتصار عليه وحده قد يبعدنا عن تعالقه المعقد مع معطياته السياسية والاجتماعية، بما يوجب ضرورة الأخذ في الاعتبار بجملة هذه المعطيات التي صاحبته في إطارها التاريخي المحدد، ناهينا عن أنه بالإمكان اعتبار المنهج السائد في المعالجة التحليلية لهذا الخطاب فهمًا تفتيتيًا، نظرًا لما يعتمده من تناول تجزيئي لمنظومة توجهاته بصورة مفردة ومستقلة من ناحية، ولما يأتيه من

بعشرة بصدد كل توجه منهـا، في محاولـة التطرق إلى إيحاءاتـه البنيويـة والدلاليـة والتداولية، دون إقامة روابط مقنعة بين هذه المستويات المختلفة.

إذ لا يمكن لأي بحث حول هذا الخطاب، إلا أن يتعرض في غيـاب معالجـة شاملة له في وحدته الكلية الجامعة، لخطـر الوقـوع في الترجيح أو إزجـاء الآراء المتفرقة، التي إن أصابت فبالصدفة النادرة. هذا إذا لم نغفل أن المقصود بالخطـاب السلفي ليس هو منظومة توجهاته فحسب، بل ذلك المولد المختفي الذي يـصوغ "سلفنته"، ما يعني ضرورة عدم الاكتفاء بمقاربة هذه المنظومـة، بـل البحـث في تجاويفه، واستكناه مختلف أبعاده الخفية.

وقد زاد من صعوبة التأريخ للنزعة السلفية، تباين النظـر إلى طبيعـة العلاقـة بين بداياتها وما آلت إليه في الحاضر.

فالمفكر السوري "طيب تيزيني" لا يرى اختلافًا جوهريًا بين سـلفية العـصر الأموي أو العباسي وبين السلفية المعاصرة [1]، على حين يؤكد أستاذ الإسلاميات المصري "محمد السيد الجليند" على عدم صحة مقارنـة النزعـة الـسلفية الأولى في الإسلام، مع ما تنطوي عليه هنا من قصور أحيانًا وتقصير أحيانًا أخري، وقصور في فقه الواقع وملابساته وغياب في معظم الأحيان عن فقه الأولويـات وضرورة الأخذ به [2].

واتساقًا مع ما يذهب إليه الجليند، يجوز القول بأن أهم ما يميز هـذه النزعـة هو تطورها العكسي، حيث كلما تقدمت في الزمن، تـأخرت عـلى صـعيد المبـادئ والأفكار والمواقف، يفسره أن أعمال رموزها الأول من أمثال "الشاطبي" أو "أبي الفرج الحنبلي"، على سبيل المثال، متقدمة إلى حد كبير مقارنة بفقر وهـزال سـلفية اليوم، تلك التي تنبني على الاجترار، وتقف عند تشكيلة خطابية مغلقة، تتعاطاها السنة مقلدة، تَدَّعِي الإحاطة بالعقيدة إحاطة كاملة، وتـصادر الحـق في مقاربتهـا على نحو مختلف.

---

(1) طيب تيزيني: من التراث إلى الثورة، دمشق، دار دمشق، د.ت ، ص 140.

(2) محمد السيد الجليند: منهج السلف بين العقل والتقليد، القاهرة، دار قباء للطباعة والنـشر والتوزيع، 1999، ص 8.

أولاً: السياق

وتشير الدراسات التي قاربت مسار النزعة السلفية، أنها لم تخلف تاريخًا خطيًا يؤمن تطورها، بالنظر إلى تواجدها كمصطلح جامع يطلق على طريقة السلف في تلقي الإسلام وفهمه وتطبيقه، وكتيار عام يشمل العالم الإسلامي منذ عهود التابعين إلى الحاضر، بما قد يتأبى على حصره في دور تاريخي معين، وهو تيار لا يؤطره مذهب محدد المعالم، كالمذاهب الفقهية أو الفرق الكلامية.

والبادي أن الإطار المنهجي الذي قارب هذا المسار، يتأرجح بين محاولة صوغ تاريخ للسلفية، أو الوقوف عند مفاصل معينة في تطور هذا التاريخ، أو تقديم رموزه ونماذجه.

ويوعز المستشرق الفرنسي "مكسيم رودنسون M.Rodinson" نشوء النزعة السلفية إلى ما يصيب الأيديولوجيا الدينية من ضعف في القدرة على تعبئة المناضلين مما يؤدي إلى الفتور، بسبب اصطدام النظرية بقسوة الواقع؛ ولهذا السبب يجد القادة أنفسهم مدعوين إلى إحداث نوع من المراجعة المستمرة، التي يخفونها تحت غطاء الإخلاص للمبادئ الأساسية للعقيدة، وتحت إطار الانخراط الكامل. فيما يطرح نموذجًا مثاليًا لنشوء السلفية في تذكيره: "بوقوع برود وفتور في الأيديولوجيا الدينية بين حين وآخر؛ وذلك بسبب اصطدام النظرية بقساوة الواقع؛ ولهذا السبب يجد القادة أنفسهم مدعوين إلى إحداث نوع من المراجعة المستمرة التي يخفونها تحت ستار الإصلاح، وعندما يصبح التفاوت جليًا بين هذا التعديل أو المراجعة وبين المنطلقات الأولية للدين، فإنه يوجد دائمًا بعض المؤمنين الذين ينهضون ضد هذه الخيانة"[1]. ورغم نجاعة هذا المنطلق فالاختلاف ما زال قائمًا حول تحديد نشوء هذه النزعة.

وتعد مدرسة أهل الحديث أول الجماعة السلفية، وهي المدرسة التي هالها

---

(1) ماكسيم رودنسون: "ظاهرة التزمت الإسلامية والمحافظة في كل مكان – محاولة إيضاح"، ترجمة هاشم صالح، في مجلة (الفكر العربي المعاصر)، العدد (22)، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1985، ص 31.

الوافد اليوناني، فلسفة ومنطقًا، وأفزعتها عقلانية اليونان المنفلته من الثقل الديني، واعتصمت بنص الوحي، مقدمة ظواهره بل وحتى ضعيفه، على الرأي والقياس والتأويل وغيرها من ثمرات النظر العقلي، وهي التي انعقدت زعامتها لأحمد بن حنبل، وأبرز أئمتها "ابن راهوية" (ت 238هـ) إمام علم الجرح والتعديل، وأصحاب الصحاح والجوامع والمسانيد: البخاري (ت 256هـ)، أبو داود (ت 275هـ)، والدارمي (ت 280هـ)، والطبراني (ت 360هـ)، والبيهقي (ت 458هـ)، ممن اشتغلوا بصناعة الرواية وعلومها، حتى ليحسبها البعض كل السلفية، بينما هي في الحقيقة واحدة من فصائل هذا التيار.

ثم إذًا من يرجعها إلى الظروف التي تبلورت فيها حيثيات مدرسة الحديث السلفية، وهي المدرسة التي نشأت تاريخيًا في لجج الخصومة مع مدرسة الرأي والاجتهاد، واعتبرت نفسها الممثل الرسمي الوحيد لتيار السنة والجماعة، حين مزجت بين الإسلام والجماعة في تصورها، وتصاعدت في عصر التدوين، حيث تحكم أهل الحديث في عملياته، وخاصة كتب الطبقات والرجال والجرح والتعديل، ووضعوها وفق معايير مذهبية ضيقة، كثيرًا ما تتوافق وطرق التفكير الحنبلي على الخصوص، مع إلغاء شبه تام للمذاهب والفرق الأخرى[1].

وهذه المدرسة هي التي عقدت لها السيادة على العقل المسلم، وخطت بيدها منظومة الفقه الإسلامي المعتمدة حتى اليوم، ولعبت دورها في جم الخصومة مع أهل الرأي والاجتهاد، اعتقادًا منها أن تيار الرأي يمكن أن يأتي على الأسس والأصول المنهجية التي يقوم عليها الإسلام؛ مما كرس النفور من الرأي كمسلك عقلي، ومن الفكر كفريضة إسلامية.

أما المؤرخ دليب هيرو D. Hiro ، فيرد النزعة السلفية إلى الشيعة، حيث كان الالتزام بالقرآن والحياة المتسمة بالتقوي والورع، هو الذي دفع شيعة على أو أتباعه إلى الكفاح ضد أعدائه، "ومن ذلك المنطلق، يمكن القول بأن الشيعة هم

---

(1) عماد الدين خليل: "الوحدة والتنوع في تاريخ المسلمين" في مجلة (إسلامية المعرفة)، العدد الخامس، 1998، ص 85.

أول السلفيين الذين ظهروا في التاريخ الإسلامي"[1].

وهناك أيضًا مَن يرجعها إلى القرون الثلاثة الهجرية الأولى، وإن لم ترد كلمة السلفية طوال هذه القرون المفضلة، حيث لم يسد فيها سوى مصطلحات الإسلام والإيمان والسنة.

والبعض الآخر يشير إلى ظهور السلفية في العصر العباسي، الذي تنامى فيه أمر الفرقة الناجية، كمحاولة لتصفية العقيدة من تسرب الفلسفة اليونانية المترجمة، والخشية من أن تشكل نصوصها مرجعًا في فهم القرآن، والحديث، مع انتعاش التعليم الديني، وانتشار مدارس الحديث والفقه، وتواتر الفتن أيام المأمون والمعتصم والواثق حول مسألة خلق القرآن، إضافة إلى توسع الفتوحات الإسلامية التي أدخلت إلى "دار الإسلام" شعوبًا مختلفة الثقافات واللغات والأصول الدينية، وزادت من فرص الخلط والتشويش.

وبخلاف هذه الآراء، يشير آخرون إلى "ابن تيمية" (661- 728هـ)، باعتباره أول مَن وضع مجموعة تسميات توضح منزلة السلف الاستثنائية، في حديثه عن السلف الصالح المشهود له بالخيرية.

ومن المجمل، يجوز القول بنشوء السلفية نسبة إلى السلف الصالح، بعقيدته القائمة على إرجاع كل ما يتعلق بها إلى طبيعتها الأولي، حسب ما كانت عليه في زمن الصحابة والتابعين، ثم تحولت إلى رؤية فكرية عبر أصحاب الحديث أو أهل الحديث، بدأها عبد الله بن المبارك (181هـ)، ويحيى بن فروح التميمي (198هـ) وعبد الله بن محمد العبسي (225هـ)، وبلورها "أحمد بن حنبل"، وصولاً إلى "ابن تيمية"، مع كثرة الفرق وتعدد المذاهب والجماعات الاعتقادية، كالشيعة والخوارج والمعتزلة والأشعرية والماتريدية والمذاهب والجماعات الفقهية، كالحنفية والشافعية والمالكية والحنبلية، وهو ما يدل على أنها لم تتشكل بين عشية وضحاها، وإنما استغرقت زمنًا.

(1) دليب هيرو: الأصولية الإسلامية في العصر الحديث، ترجمة عبد الحميد فهمي الجمال، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، سلسلة (تاريخ المصريين)، رقم (107)، 1997، ص 438.

وعلى المدى، ظهرت سلفيتان: الأولى سنية مَثَّلَهَا "أهل السنة والجماعة"، تقوم على الاقتداء بمنهج السلف الصالح كله، والثانية شيعية عَبَّرَ عنها "أهل العصمة والعدالة"، وتؤكد على الاقتداء بالإمام على والأئمة الذين تلوه، إضافة إلى سلفيات أخرى قد لا يستطاع حصرها، لما للحصر من قصور في دقة الشمول والتمييز.

ومع افتراض صحة أي من الآراء المقدمة حول نشوء السلفية، يجوز القول بأن الصراع حول السلطة مَثَّلَ نقطة البدء في هذا النشوء، منذ انقسام المسلمين عقب معركة صفين إلى طوائف وأحزاب (خوارج، شيعة، زبيريون، أمويون..) تَحَوَّلَتْ، بفعل السجالات المدعمة بالمقولات الدينية، إلى مذاهب، فرضت سلفيات متعددة، لم تكن في بداياتها مؤسسة من حيث أطروحاتها النظرية، ولا مرتبة من حيث السلوك.

وقد فرض الصراع حول السلطة على هذه السلفيات، أن يتوجه نشاطها بشكل أساسي وجهة داخلية، كلٌّ في مواجهة الأخرى، وهو ما يفسر عدم مواجهتها الأنظمة الدينية أو الأيديولوجية أو الحضارية خارج الإسلام، فلم تدخل في مواجهة جدية مع الفكر اليهودي أو المسيحي، وتجاهلت عمدًا الاستفزاز الذي فرضته بعد ذلك حضور الفلسفة اليونانية على الساحة الإسلامية.

ذلك أن السلفية السنية التي شكلها أهل الحديث بالذات، وشكلت بدورها ذهنية المسلم السني، أفرغت معظم طاقتها النظرية في ميداني الحديث والفقه، ونأت بنفسها عن ساحات المواجهة الكلامية. وحتى كتب الكلام الأشعرية، التي كانت تمارس التنظير نيابة عن السلفية السنية، ورغمًا عنها، انصرف اهتمامها الحقيقي إلى الجدال أو الملاحاة مع الفرق الإسلامية الأخرى.

قد نتلمح دخول المعتزلة بعد الجيل الأول في مناظرات فارسية حول المانوية والثنوية، وتماس مفكرين إسلاميين مع قضايا الفلسفة والمنطق اليونانيين، إلا أنه لا يمكن حسابهم على المنظومة السلفية، التي رفضت اعتمادهم من حيث المنهج

والموضوع، وأهم من ذلك أن تأثيرهم هامشيًا، قياسًا إلى التأثير السلفي الذي لعب الدور الأكبر في تشكيل الذهنية الإسلامية العامية[1].

ثانيًا: تحقيبات

واللافت أن من عاينوا النزعة السلفية في استمراريتها، قد اختلفوا في تحقيب مسيرتها، وإيجاد تمايز مرحلي يحبك لكل مرحلة فيها تسميتها:

فالسلفية التي تأخذ لدى الباحث العراقي "قيس العزاوي" اسم حركات التجديد، تنقسم إلى مراحل أربع: الأولى تضم الوهابية والسنوسية والمهدية، وهي التي دعت إلى العودة للمنابع من خلال الاجتهاد وإصلاح العقائد، والثانية واكبت فكر النهضة، ويمثلها الأفغاني والطهطاوي ومحمد عبده ورشيد رضا والكواكبي وعبد الحميد بن باديس وشكيب أرسلان وعبد القادر الجزائري وخير الدين التونسي. ورغم أن بعضهم يصعب تصنيفه سلفيًا، فإن طروحات هذه الفئة، كما ذكرها الباحث، لا تبعد كثيرًا عن أساسيات السلفية.

أما المرحلة الثالثة فهي حركات الإخوان المسلمين وتشتمل على فكر "البنا" و "قطب"، في حين سُمِّيَتْ المرحلة الرابعة الفكر الإسلامي الجديد، وتضم كل الأفكار والحركات الإسلامية الحالية، التي تسعى للرد على تحدي التخلف والاستعمار[2].

أما "طارق البشري"، فيعاين في تاريخ السلفية الحديثة موجات إصلاحية ثلاث: الأولى حتي منتصف القرن التاسع عشر، تمثلها حركة التجديد الفقهي والفكري التي بدأت بمحمد بن عبد الوهاب في نجد، وتشمل حركات من السلفية المبكرة أو التقليدية، وظهرت في منتصف القرن الثامن عشر المهدية والسنوسية، أو علماء مثل "الدهلوي" في الهند، و "الشوكاني" في اليمن و"شهاب

---

(1) عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام – نقد النظرية السياسية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2009، ص ص 20- 21.

(2) قيس خزعل العزاوي: الفكر الإسلامي المعاصر- نظرات في مساره وقضاياه، بيروت، دار الرازي، 1992، ص 51.

الألوسي" (1802- 1854). والثانية شهدت استيلاء الغرب على البلدان العربية والإسلامية، واستمرت من الربع الأخير من القرن التاسع عشر وحتي الربع الأول من القرن العشرين، واتسمت بالاجتهاد الساعي لربط السلفي والتجديد الفقهي، أي ربط الفقه بالقضايا المعاصرة، كما فعل "محمد عبده" بالذات. أما الموجة الثالثة، فتتمثل في الحركات الإسلامية التي ظهرت مع نهايات العشرينيات كرد فعل للفكر العلماني.

ويرى "البشري" أن الموجة الأولى أعادت الإسلام إلى منابعه الأولى، وربطت الموجه الثانية التجديد بالسلفية، في حين أضافت الموجه الثالثة لما سبق شمولية الإسلام، وارتباط العمل والدعوة بالتنظيم الحركي، في مواجهة نزعات فصل الدين عن نظم الحياة[1].

ويذكر "فهمي جدعان"، أن السلفية كانت تنجم في كل مرة يجد الوعي الإسلامي المتقدم أن ما يجسده من عقيدة، وما يمثله من أمة أو جماعة، مهدد بخطر يبدو له واقعيًا، فيما تعجز مؤسسة الدولة وولاة الأمور فيها عن التصدي له أو دحره أو تبديده أو تجاوزه، وهو ما يشي بأن البيئة الاعتقادية للسلفية، تتكون دومًا في مرحلة الأزمات أو المنعطفات الكبرى التي تترك آثارًا بنيوية على مصير الأمة برمتها.

ومن هذا المنطلق دشن "جدعان" مراحل أربع تتبدى فيها التجليات الأساسية للسلفية، عبر السياقات المتعاقبة لإطار الثقافة الإسلامية التاريخي: المرحلة التأسيسية شهدت ظهورها الأول مطلع القرن الثالث للهجرة، وتعد أكثر أشكال السلفية بروزًا وتجسيدًا للتجربة التاريخية الإسلامية مع ربط أصحابها أنفسهم بالسلف الصالح وعقيدته. وقد واجهت هذه المرحلة خطر منافسة الفلسفة والمنطق اليوناني الذي ترجم البعض منه أيامها، وكان هدفها هو الوقوف ضد "محدثات الأمور".

---

(1) طارق البشري: الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، القاهرة، دار الشروق، 1996، ص 3 و ص 53و ص 58.

أما المرحلة الثانية، فاقترنت بنهاية الخلافة العباسية مع سقوط بغداد في أيدي التتار عام 656 الهجري، حيث ألقى "ابن تيمية" مسؤولية هـذا السقوط على أهل البدع والأهواء، وتوافقت مع ما جري تسميته بعصر النهضة، وبدؤها على التحديد في عهد "محمد على" في مصر، وحقبة الاتصال بالغرب في مطلع القرن التاسع عشر.

وتبدت المرحلة الرابعة بعد إخفاق الأنظمة العربية التقدمية والقومية، وانبثاق ما يطلق عليه اسم "الصحوة الإسلامية" أو "الأصولية الإسلامية"[1]

ولدى الباحث المصري "هاني نسيرة"، تتحدد موجهات أربع لتطور السلفية: الأولى برزت مع أهل الحديث، في القرن الثاني الهجري، وجسدها "أحمد ابن حنبل" وأتباعه من الحنبلية في مواجهة تحديات الفلسفة اليونانية، والانفتاح الفكري والنزعات المعتزلية والعقلانية التي واكبت عصر الخليفة العباسي المأمون.

والموجه الثانية صاحبتها نهاية الخلافة العباسية وسقوط بغداد عام 656 هجرية، وما صاحبها من سياق سياسي مأزوم، نتيجة تعرض "ديار الإسلام" لمحنة الغزو الصليبي والمغولي، تمثل الرد عليها في بروز "الحنبلية الجديدة" على يد شيخ الإسلام تقي الدين ابن تيمية (728هـ) . في حين ظهرت الموجة السلفية الثالثة مرحلة تداعي الخلافة العثمانية وتراجع الإمبراطوية التركية طوال قرنها الأخير، وكانت الدعوة الوهابية التي قادها "محمد بن عبد الوهاب" في نجد بالجزيرة العربية (1702 – 1792) ألمع تجلياتها.

أما الموجة الرابعة الراهنة لتطور السلفية، فتزامنت مع صعود "الصحوة الإسلامية" من جهة، و"الطفرة النفطية" من جهة أخرى، أي حوالي سبعينيات القرن الماضي[2].

---

(1) فهمي جدعان: الماضي في الحاضر – دراسات في تشكلات ومسالك التجربة الفكرية العربية، عمان (الأردن)، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1997، ص ص 61-63.

(2) هاني نسيرة: السلفية في مصر – تحولات ما بعد الثورة، القاهرة، مؤسسة الأهرام، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، سلسلة (كراسات استراتيجية)، العدد (220) 2011، ص ص 9-10.

وثمة محاولات أخري، أرّخت للسلفية حسب موضوعات الاهتمام، وليس التسلسل التاريخي، أو عاينتها حسب شخصيات تتمتع بما طرحته من أفكار، وما أدته من أدوار بإسباغ طابع كاريزمي على هذه الرموز.

ورغم الاعتراف بإفادات هذه المحاولات، إلا أنها تظل أسيرة تصورات جزئية، تقلل من نجاعتها في الإمساك بغنى وتعقد النزعة السلفية. ذلك أن التنزيل في هذه القوالب الجاهزة من التحديات والتحقيبات غالبًا ما يجمد صيرورة هذه النزعة، ويعرض حيثيتها لنوع من التفسير الوضعي، ونقص التنظير والانسجام، ناهينا عن أنها قد تعد موقعًا لاستثمار أيديولوجي كثيف، قد يعزّ اختيار المفاهيم اللازمة لصوغها، إلا في حدود فلسفة للتاريخ، فيما تشابك وتواشج دلالاتها يمثل علاقتها المائزة ، بالنظر إلى عدم جود مكان في كل مرحلة لنقاء خالص.

ولهذا السبب، على كل تحقيب أو تحديد، أن يتأسس بالضرورة على قاعدة أن يدفع إلى تطوير كل مرحلة، بالمعني الأقرب إلى الأنطولوجيا منه إلى التسجيل، كي يتم فهم مرماها، بما يؤكد النظر إلى التحقيب أو التجديد بمنطق التجادل لا التلاغي، وبقيمة التواصل لا الفرادة، بما يضفي طابع مضاعفة وتوسيع الاشتغال على تاريخ هذه النزعة، ويولد مناوبات من الاجتهاد حولها. وكلها حيثيات تجيز القول بأن التأريخ لهذه النزعة لايزال موضوعًا غير محسوم.

والأمر هنا، في المجمل، يتعلق بعدم النظر إلى تطور السلفية، كمجرد تأريخ أو تحقيب وصفي، بقدر ما هي معالجة معرفية، وإن جاز القول بأن فضاء التأريخ للفكر السلفي في المجال الإسلامي، مازال عصيًا على المقاربة المعرفية النقدية، التي تختبر وضعيته في تحقيق شرط التمييز بين الذاتية والاتجاه القيمي الذي يسكنه.

الفصل الرابع

4

سلفية البدايات

ويندرج البحث عن سلفية البدايات هنا في إطار محاولة التعرف على المكونات الأولى لمسار النزعة السلفية، فيما يمكن اعتبار هذه البدايات إحدى الصعوبات البحثية، نظرًا لموقعها الحدودي الاستراتيجي، وما يؤهلها ذلك من أدوار حاسمة في مقاربة الحاضنة السوسيوثقافية التي رأت فيها هذه النزعة النور، وانتقل فيها متن السلفية من طور الإمكان إلى طور الإنجاز، وفق شروط ليست دائمًا قابلة للفهم والتقنين المدركين، مما يجعل الاهتمام بمسألة البدايات ضرورية، تتماشى وحجم الرهانات المعقودة عليها، كإحدى أهم النقاط المسؤولة عن تأمين الرحلة في عالم السلفية، والاهتمام ببنية التعالق بين الوعي السلفي لدى الجيل الأول وأطروحات الفكر الإسلامي في تلك المرحلة المبكرة، من منطلق أن سلفية البدايات قد نمت في ظل انخراطها في الجدال مع فضاء نصي، تميز بظهور فرق أخرى، وتحديدًا القدرية والجهمية والمعتزلة.

من خلال هذا الأفق إذن، يمكن التعرف على سلفية البدايات، عبر أهم ممثليها وخصائص ترسيمتها.

أولاً: الرواد

وتلوح الإشارة هنا بشكل ضروري، إلى الكيفية التي ساهم بها الرواد الأوائل للسلفية في إمدادها بالموارد التي كفلت إعطاءها السند الفكري والتاريخي، على اعتبار أن هؤلاء الرواد بمثابة المجموعة التي تشكل مصادر تلقٍّ أساسية بالنسبة إلى معتنقي هذه النزعة.

ورغم أن التأريخ، لهؤلاء الرواد، محكوم بمواقفهم واتجاهاتهم، إلا أنه من الملاحظ تراوح النظرة إلى كل منهم: بين مَن يعرضه لسهام النقد، في مقابل حشد الروايات الطيبة، والأخبار الكريمة عنه إلى درجة التغاضي عن بعض من نواحي الضعف، أو تأويلها بما يتلاءم مع هذه الروايات. وفي أحيان، تدفع الجرأة بالبعض من الباحثين إلى نفي أي من هذه الروايات، بحجة استحالة صدورها عن كمال الشخصية، المقرر والمحسوم.

ويكمن مبعث هذا التراوح، في تواتر الحديث عن هؤلاء الرواد على نحو ناجز، تصاغ عبره ملامح محددة حول كل منهم، فيما التدقيق حول مسارهم

الفكري يشي بارتباط إنجاز كل منهم بمسارات وتعرجات وتحولات، لابد من وضعها في الاعتبار.

فالشافعي، على سبيل المثال، تنامت مفردات فكره من مرحلة إلى أخرى، وبعد رحلة علمية تنقل فيها من مسقط رأسه في غزة إلى الحجاز والعراق، حتى جاء إلى مصر، وعاش فيها، واطلع على فقه "الليث بن سعد"، وهو ما دفعه أن يعيد صياغة مؤلفاته، ويعدل كثيرًا من آرائه، بل أن لكتابه المشهور (الرسالة) نسختان: الأولى قديمة كتبها في مكة، والأخرى جديدة ألفها في مصر عند قدومه واستقراره فيها، حتى استقر مشروعة الوسطي بين مدرستي أهل الرأي وأهل الحديث، ما حدا بابن حنبل أن يوصي باعتماد ما كتبه "الشافعي" في مصر، وترك ما عداه.

والأمر نفسه حول "أبي الحسن الأشعري" (260- 324هـ)، سليل الصحابي "أبي موسى الأشعري"، الذي يمكن التمييز في مسيرته الفكرية بين مراحل ثلاث: الأولى وكان فيها على مذهب المعتزلة وإمامًا من أئمتها، والثانية حاول فيها التوفيق بين المعتزلة وأهل السنة ويجسدها كتابة (اللمع)، والثالثة حين هجر المعتزلة إلى أهل السنة، والتزم بالمبادئ العقيدية السلفية كما طرحها "ابن حنبل"، حين أعلن براءته من مذهب الاعتزال، الذي عاش في كنفه سنوات طوال، حيث رقى كرسيًّا في المسجد الجامع بالبصرة، ونادى بأعلى صوته: مَن عرفني فقد عرفني، ومَن لم يعرفني فأنا أعرفه نفسي، أنا فلان بن فلان كنت أقول بخلق القرآن، وأن الله لا يرى بالأبصار، وأن أفعال الشر أنا أفعلها، وأنا تائب مقلع، معتقد للرد على المعتزلة، مخرج لفضائحهم ومعايبهم، وهو ما يبدو في كتابيه (الإبانة على أصول الديانة) و(مقالات الإسلاميين)، الذي تجاهلته الأشعرية بعد ذلك.

ومع تراوح النظرة إلى هؤلاء الرواد، يجوز القول بأن مفهوم الرواد نفسه لا يحيل إلى مجموعة بعينها، بقدر ما يشير إلى أفكار اعتقادية وأحكام سلوكية، شكلت رؤيتهم لنص الوحي، وإن أمكن تحديد عدد من المحدثين البغداديين

والمصريين والشوام في طليعتهم (أمية بن عثمان الدمشقي، أحمد بن حنبل، وأبو جعفر الطحاوي، أبو القاسم الخرقي، ابن بطة العكبري الحنبلي، أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي..)، وبعدهم آخرون (أبو محمد المقدسي، ابن تيمية، ابن قيم الجوزية، وابن رجب الحنبلي..)، انتهاء إلى شرح "صدر الدين أبو العز الحنفي" على العقيدة الطحاوية، وهو التركيب شبه النهائي للترسيمة السلفية الكلاسيكية.

ومن بين هؤلاء جميعًا، تبرز أسماء ثلاثة: ابن حنبل، والطحاوي، وابن تيمية، ساهمت أكثر من غيرها في صوغ مفردات النزعة السلفية.

1. ابن حنبل بين المحنة والصفقة :

والاتفاق قائم عند جل السلفيين، على اعتبار أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني المروزي (164- 241هـ) هو رائد السلفية، وإمام الحنابلة ، كان طوال الفترة التالية لوفاة الشافعي في سنة 204 هجرية ، أقوي الشخصيات في معسكر أهل السنة وأنبهها ذكرًا.

ولد "ابن خنبل" ببغداد، لأب كان من قواد خراسان في الجيش العباسي الذي أنهى عصر الامويين، نشأ يتيمًا، وعاش فقيرًا كادحًا يكسب قوت يومه من عمل يديه، وتتلمذ على شيوخ بلغوا المائة في الكوفة والبصرة ومكة والمدينة واليمن والشام والعراق، وتتلمذ على الشافعي وأبي يوسف، وأثر عنه أنه كان يقلد النبي، فإذا احتجم أعطي الحجام دينارًا، وهو المبلغ نفسه الذي كان النبي يدفعه للحجام، واستحيا الجلوس للتحديث والفتوى إلا بعد أن بلغ الأربعين؛ لأن النبي لم يبلغ رسالة ربه إلا في هذه السن.

ويذكر "ابن الجوزي" أنه "كان شديد الاتباع للآثار، حتى أنه بلغنا عن "أبي الحسين بن المنادي" أنه قال: استأذن أحمد زوجته في أن يتسرى طلبًا للاتباع، فأذنت له، فاشترى جارية بثمن يسير، وسماها ريحانه اقتداء برسول الله[1].

(1) ابن الجوزي، مصدر سابق، ص 141.

وقد ازدحمت الفترة التي عاش فيها "ابن حنبل" بسيطرة موالي الفرس في عهد الخليفة المأمون، وسيطرة الترك في عهد المعتصم، وترجمة الفلسفة والمنطق اليوناني، وسيطرة الكلام على العلماء الذين يحاولون التوفيق بين الدين والفلسفة والعلم، وفرض المأمون لرأي المعتزلة في مسألة خلق القرآن، وكانوا قد ظهروا في البصرة حوالي العام مائة الهجري كفرقة كلامية، والاضطهاد الذي ذهب بكبار آل البيت سجنًا وقتلاً، مما أدى إلى تزايد المد الشيعي والحركات السرية.

تعلم "ابن حنبل" الحديث سماعًا وحفظًا وجمعًا وتدوينًا، وأوغل في طلبه، وأخذ بالحديث المرسل والضعيف، متخذًا شعار "مع المحبرة إلى المقبرة، أنا أطلب العلم إلى أن أدخل القبر"، وجاب من أجله الأمصار، وكان السابق بوضع أول مسند جامع للأحاديث سنة 180 هجرية، عن الثقات الذين التقى بهم وروى عنهم، ويضم الأحاديث التي جمعها مسندة لأكثر من سبعمائة صحابي، مع طائفة كبيرة من فقه وفتاوى وأقضية كل صحابي، ويعد المسند بذلك موسوعة كبرى للأحاديث، كما وضع ضوابط تميز صحيحها، بل وانتقد سند الأحاديث التي وردت بسنده، ونبه على أن معظم ما دونه كان من المشهور، ولا يعني ذلك أنه صحيح عنده، "فلو أردت أن أقصد ما صح عندي، لم أرو في هذا المسند إلا الشيء اليسير"[1].

وحرر هذا المسند ولداه عبد الله وصالح بعد وفاته، وهما ناشرا مذهب أبيهما من بعده، إلى أن جاء تلميذ ابنه عبد الله وهو "أبو بكر القطيعي"، الذي روى المسند وزاد عليه زيادات أخرى.

وقد ساعد هذا الكتاب على إحلال الحديث مكانة رفيعة، كمصدر من مصادر الفقه الإسلامي، وإن لم ينعقد الإجماع على توثيقه، أسوة بالكتب الستة التي اعتمدها أهل السنة، وهي: صحيح البخاري ومسلم والترمذي، وسنن أبي داود وابن ماجه والنسائي[2].

---

(1) مسند أحمد بن حنبل، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1993، ص 41.

(2) ولتر ملفيل باتون: أحمد بن حنبل والمحنة، ترجمه وعلق عليه وحقق نصوصه وأعلامه عبد العزيز عبد الحق، ومراجعة محمود محمود، القاهرة، دار الهلال، 2011، ص7.

من هنا، كان "ابن حنبل" أقرب إلى الحديث منه إلى الفقه، مما اعتبره البعض محدثًا وليس فقيهًا، وهو ما يتضح في قوله إن "أصحاب الحديث التمسوا الحق من وجهته، وتتبعوه عن مظانه، وتقربوا من الله تعالى باتباعهم سنن رسول الله، وطلبهم لآثاره برًا وبحرًا، وشرقًا وغربًا، يرحل الواحد منهم راجلاً مقربًا في طلب الخبر الواحد، أو السنة الواحدة"[1].

ذلك أنه كان من أشد الأئمة الأربعة بعدًا عن الرأي، وأقربهم تمسكًا بالخبر ولو كان ضعيفًا، ما حدا به ألا يستخدم القياس إلا بدافع الضرورة، كوقوع حادثة تقتضي حكمًا ما لدفع مضرة أو جلب مصلحة، وليس هناك من نص ولا أثر. لذلك كان ينفر من الإفتاء في القضايا المفترضة، على خلاف توجهات أبي حنيفة، وأكثر من ذلك نقل أنه كان يعد الرأي والقياس من الباطل في الدين حتي اتهم القائلين بهما من المبتدعة الضلال[2]

ويبني المفكر المصري "أحمد أمين" على ذلك، فيهون من شأن "ابن حنبل" إذ "ليس أدل على هامشية ما أورده، من تشكك بعض الدارسين في اعتباره أصلاً مذهبًا فقهيًا، حيث لم يصنف "ابن حنبل" كتابًا في الأحكام، بل أفتى ببعض فتاوى في بعض المسائل دونت فيها بعد وحتى الكثير منها نسب إلى الشافعي"[3].

وإن كان هناك مَن يرى أن "ابن حنبل" يعد مَن أوائل من دون في الأصول بعد "الشافعي"، ويستدل على ذلك بكتبه (طاعة الرسول) و(الناسخ والمنسوخ)، و(العلل)[4].

---

(1) أبو محمد عبد الله بن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، القاهرة، مكتبة المثنى، د.ت، ص 50.

(2) القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن الفراء: طبقات الحنابلة، اختصار محمد عبد القادر بن عثمان النابلسي، صححه وعلق عليه أحمد عبيد، دمشق، المكتبة العربية، 1350هـ، ص21.

(3) أحمد أمين: ضحى الإسلام (الجزء الثاني)، بيروت، دار الكتاب العربي، 1998، ص 243.

(4) ابن النديم: الفهرست، ضبط وتعليق يوسف على الطويل، بيروت، دار الكتب العلمية، 1996، ص 320.

وقد قام بدور هام في صناعة الأحداث ببغداد خلال مطلع القرن الثالث الهجري، حيث شدد أكثر من غيره على العودة كليًا إلى النص، والسير على خطى السلف الصالح، رغبة منه في تطبيق النموذج الذي نشأ في "المدينة" مع النبي.

ومع أن نموذج المدينة هو شكل متقطع من التاريخ الحقيقي، شهد صراعات وحروبًا بعد انقضاء سنوات قليلة على وفاة صاحبه، تمثل في أن ثلاثة من الخلفاء الراشدين قضوا اغتيالاً، وأن حروبًا وفتنًا نشبت حتى بين الصحابة، وسادها الكثير من الاحتجاجات والسجالات المتبادلة حول شعبية كل واحد منهم، مما دفع "ابن حنبل" إلى السعي لتهدئة واستيعاب تلك المواجهات وآثارها، والعداوات التي انقسم المسلمون حولها مبكرًا؛ لذلك عمد إلى التخفيف من أحكامه على مَن ظل خلاف الفتنة الأولى ساعيًا إلى رأب الصدع، وتحقيق أوسع إجماع داخل الأمة حول الحقيقة الواحدة للدين، ولكي يتم تجنب أي تأويل مجازي، وخاض في سبيل ذلك مواجهات فكرية وفقهية عديدة.

ويشار هنا إلى معاصرته خلفاء عباسيين أربعة: المأمون (198- 218هـ)، ومن بعده أخيه المعتصم (218- 227)، وابنه الواثق (227- 232) وابنه المتوكل (232- 247)، ومعهم قضاة وفقهاء ومتصوفة ومتكلمين، وأستاذيه الشافعي وأبي يوسف، والمعتزلي أحمد بن أبي داود قاضي القضاة (ت 240هـ)، وبشر الحافي من الزهاد (ت 266)، والسري السقطي (ت 253)، وابن قتيبة (ت 276)، والجاحظ (ت 255) وكان معاصرًا لأحداث محنته، إضافة إلى أبي بكر الرازي والبخاري والنيسابوري، والصوفي الحارث بن أسد المحاسبي، والمحدث أبي زكريا يحيي بن معين البغدادي (ت 233هـ) وكان من أقرب أصدقائه، والفقيه محمد بن نوح زميله في محنة سجنه، والمفكر الصوفي ذي النون المصري (ت 245هـ)ن وداود بن يحيى (ت 249هـ) أول من لقب بلقب الصوفي، والشاعرين أبي تمام، وعلي بن الجهم (188- 249هـ)، وفي زمن الخليفة المأمون، برز علماء كبار في ميادين مختلفة، مثل البيروني في ميدان الفلك والرياضيات، والخوارزمي في الرياضيات، وشهاب الدين أحمد بن الربيع في الفكر السياسي.

وقد أثيرت أيامه مسألتان أساسيتان تخصان تنزيل القرآن، وتأويله: فيما يتعلق بالتنزيل، افترق المسلمون إلى مَن يقول إنه مخلوق محدث ككل مخلوق لله وهو رأي المعتزلة، أو إنه قديم منذ الأزل كقدم الله صوتًا وحروفًا، أو إنه كلام الله غير مفصول عن ذاته، فهو قديم بقدمه، ولكن لا يصرح بهذا خشية الوقوع في شبهة تعدد القدماء، بينما يذهب الرأي الرابع لأئمة أهل البيت الذين نهوا عن الدخول في هذه الفتنة، إلى الجمع بين كونه كلام الله وكونه مخلوقًا أيضًا؛ لأن الكلام عندهم صفة فعلية لا ذاتية فيما هناك رمي بالموقف، على معنى أن لا يقول القرآن مخلوق أو غير مخلوق.

والمعروف أن "ابن حنبل" كان يكفر كل مَن يقول بأن القرآن مخلوق[1]، فيما لم يكن أول مَن أصابته محنة خلق القرآن ونفي التشبيه، إذ يتحدث "ابن كثير" عن قتل الخليفة الواثق لأحمد بن نصر الخزاعي، وهو من أهل السنة، بسبب ذلك قبل مولد ابن حنبل بعشرات سنوات[2].

وقد أدت هذه المسألة إلى نزاع مرير، خاصة أن قيام الدولة العباسية قد اقترن بظهور طبقة من الوزراء والكتاب والولاة والإداريين المحترفين، جلهم من الموالي الفرس، فيما كان سعي أفراد هذه الطبقة أن يعززوا نظريًا من سلطان الخليفة، تعزيزًا من شأنه أن يوفر لهم حرية أكبر في نشاطهم الإداري، وكان من بين أبرز وسائلهم لتحقيق هذه الغاية أن يحرروا الخليفة من إذعانه لأحكام الشريعة، نظرًا إلى أن هذا الإذعان إنما يعني إذعانهم في ممارسة سلطاتهم لرقابة منافسيهم وحقوقهم من أعضاء طبقة الفقهاء وعلماء الدين. وقد أيد هذا الاتجاه من طبقة الوزراء والكتاب الكثير من الفرس ومن الشيعة المعتدلين، في حين تصدى له بالمقاومة طبقة الفقهاء والعلماء، ممن أصروا على وجوب التزام الخليفة ووزرائه

---

(1) أبو يعلي الفراء، مصدر سابق، ص 61.

(2) ابن كثير: البداية والنهاية (ج14)، تحقيق علي شيري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1988، ص ص 310- 312.

وولاته بأحكام الشرع، وهو ما صادف هوى في نفوس غالب العرب ذوي النزعة الديمقراطية والمؤمنين بالمساواة.

وهكذا ظهرت إبان ذلك العصر جبهتان متصارعتان: الأولى أوتوقراطية وقوامها من الفرس ورجال الإدارة، والثانية دستورية، وقوامها من العرب والفقهاء. وما إن تولى "المأمون" الحكم بمعاونة الفرس، وتمكن من القضاء على أخيه "الأمين" وأنصاره من العرب الأقحاح، حتى حال هذا الخليفة ذو الميول الشيعية إلى مساندة الجبهة الأوتوقراطية الراغبة في تعزيز سلطانه وسلطانها، وفي كسر شوكة العرب والفقهاء من أعدائها.

ويشار هنا أن الخليفة المأمون، عندما طرح مسألة خلق القرآن، كان يريد تصفية الاتجاهات الدينية التي تشكك في الحكم العباسي وفي خلافته هو بالذات، حيث كان يعتقد بأن السلفية تميل إلى الخليفة ذي الأصول العربية، والتسامح مع خلافة الأمويين، لكن الظرف لم يكن يسمح لكلا الطرفين إعلان الحرب على هذه الشاكلة، أي أن فقهاء السلف لا يستطيعون المجاهرة بعدم شرعية الحكم العباسي، كما فعلها الإمام مالك عندما أفتى بفساد طلاق المكره، حيث كان يقصد أن البيعة للعباسيين بالإكراه لا تعطيهم البيعة الشرعية. وكذلك لم يكن يناسب دهاء المأمون أن يعلن أن فريقًا يشكك في حكمه ولا يدين له بالولاء، ويشكك في اتجاهه الديني الذي قرب المعتزلة والشيعة منه، وحيث وصل الأمر إلى أن يكفر كل فريق الآخر، اخترع هذه المسألة لتصفيه حساباته معهم.

وهناك من يرى أن "المأمون" وجد في هذه المسألة (خلق القرآن)، ما قد يصلح لأن يستند إليه في سبيل تحقيق غرضه . ذلك لأن القول بأن القرآن غير مخلوق، وبأنه قديم قدم الله، إنما يعني أنه قديم قدم القدر، وتعبير كامل عن حقيقته، في حين أن القول بأن القرآن مجرد كلام خلقه الله يجعله بمثابة غيره من المخلوقات، كالناس والأنعام والجبال والحجارة، فليس له إذن من المقام ما يعزوه الفقهاء إليه، وبالتالي فإنه يمكن للخليفة أن يأخذ بأحكامه أو ينحيها جانبًا وفق ما

يشاء. فالقول بخلق القرآن يضعف من الأساس الذي تقوم عليه آراء الجبهة الدستورية، التي تذهب إلى ضرورة أن يكون القرآن دستور المجتمع، والنظام السياسي للدولة، في حين تؤدي نظرية قدم القرآن إلى القول بأن الشريعة فوق الإمام، وليس الإمام فوق الشريعة[1].

أما تأويل القرآن، فقد واجه الفقهاء هذه المعضلة، ولاسيما في آيات التشبيه للذات الإلهية، وما إذا كانت تلك الآيات تحمل على ظاهرها المستفاد من معاني اللغة ودلالة السياق، أم تؤول في اتجاه تنزيه الذات الإلهية عن كل شبيه أو مثيل، كما تنص على ذلك بعض الآيات الأخرى.

ويشار هنا إلى تواتر حديث موصول ومفصل في الأدبيات الإسلامية حول الصفات الإلهية، حيث يجري تمييز الذات الإلهية بالقدم والوجود والبقاء، في حين أن الصفات هي ما يضاف إلى الذات الإلهية لتعزيز خصوصيتها وتمييزها عن صفات الإنسان، فيما تعتبر أسماء الله الحسنى التسعة والتسعون ترجمة عامة لكل من الذات الإلهية وصفاتها.

ورغم هذا التواتر، فإن موضوع الصفات الإلهية قد نال لدى التيار السلفي اهتمامًا كبيرًا ميز هذا التيار عن غيره، حتى أن بعض الفرق أطلقت على أصحابه اسم "الصفاتية" أو "المشبهة".

وقد يكون رفضه الصارم لوجهة نظر المعتزلة، التي تبناها الخليفة المأمون سنة 218 هجرية، وقالوا فيها بأن القرآن مخلوق، وإصرار "ابن حنبل" بعدم خلقه؛ مما عرضه للتعذيب والحبس والمنع من التحديث، وعدم ميله إلى فقه أهل الرأي، رغم ظهوره في موطنهم بالعراق، هو الذي زوده بالحيثية التي يتمتع بها من قبل السلفيين وكرس إمامته لأهل الحديث وكرسه عدوًا لأهل "البدع والأهواء"، ما

---

(1) حسين أحمد أمين: "الاتفاق والاختلاف في الرأي في الثقافة العربية"، في (سلسلة إصدارات منتدى حوار الحضارات)، رقم (14)، القاهرة، الهيئة القبطية الإنجيلية، 2002، ص ٥٥.

يعني أنه أول مَن كرس المبدأ السلفي "الاتباع لا الابتداع"، وهو ما يتضح في عبارته المشهورة "لا تقل قولاً ليس فيه سلف" نقلاً عن عبارة تنسب إلى "عبد الله ابن مسعود"، وقال فيها "اتبعوا ولا تبتدعوا فقد كفيتم"[1].

ويذكر في هذا الصدد، أن "ابن حنبل" هجر "الحارث بن أسد المحاسبي"، رغم زهده وروعه، بسبب تصنيفه كتابًا في الرد على المبتدعة، وقال يدينه: "ألست تحكي بدعتهم أولاً ثم ترد عليهم؟ ألست تحمل الناس بتصنيفك على مطالعة البدعة والتفكير في الشبهة، فيدعوهم ذلك إلى الرأي والبحث والفتنة؟". وهو ما أدى إلى اختفاء "المحاسبي" في دار ببغداد حتي مات، وقيل إنه لم يصل عليه إلا أربعة نفر[2].

كذلك حين ناظره "أبو عيسي محمد بن برغوث"، وألزمه التجسيم إذا أصر على قوله بأن القرى، غير مخلوق، وذكر أن لفظ التجسيم ليس له أصل في الكتاب والسنة والإجماع، ومن ثم فليس لأحد أن يلزم الناس به، فالله ليس جسمًا، ولا ليس بجسم؛ لأن كلا الأمر بدعة محدثة في الإسلام.

صحيح أن "ابن حنبل" أثبت لله صفة الرؤية التي تأولها المعتزلة والأشاعرة، بدعوى أنها تستلزم الجسمية، وكذلك أثبت لله صفة العلو والاستواء، وأثبت الجهة، إلا أنه رأي أن إثبات هذه الصفات لله تعالي، لا يلزم عليها القول بالجهة المكانية، ولا القول بالجسمية[3].

---

(1) الدارمي: سنن الدارمي، تحقيق فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، بيروت، دار الكتاب العربي، 1407هـ، ص 209.

(2) الملا على قارئ الحنفي: شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، بدون تاريخ، ص 5.

(3) محمد السيد الجليند: الأصولية والحوار مع الآخر، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، سلسلة تصحيح المفاهيم (2)، 1999، ص 164.

ويفسر ذلك عزوف "ابن حنبل" بصورة كلية عن العمل بمبدأ الاجتهاد، واعتماد منهجه أساسًا على نص الوحي، ثم ما أفتى به الصحابة، والمتخير من أقوالهم أقربها إلى النص إن اختلفوا، والأخذ بالمرسل والحديث الضعيف، والقياس للضرورة.

من هنا، أبطل كل أشكال الرأي والتأويل، وإن أخذ ببعض من الأدلة الاحتياطية، عند غياب النص الشرعي أو اليأس من العثور على أدلة كاشفة، كالاستصحاب، أي بناء ما كان على ما كان حتى يثبت ما يغيره، وسد الذرائع ويعني سد التوسل بما هو مصلحة إلى مفسدة، والمصالح المرسلة حيث سار أصحابه في الإفتاء إلى مدى بعيد على أساسها، ولا سيما في باب السياسة الشرعية والوقوف ضد استنباط التشريعات القانونية المبنية على القرآن والسنة، وذهب في تقديراته إلى أنه ينبغي التوصل إلى هذه التشريعات بالرجوع مباشرة إلى القرآن والسنة، باعتبارهما بمثابة التشريع في ذاته وطالب بتفسير القرآن تفسيرًا حرفيًا، أي بما يقتضيه المعني الظاهر للألفاظ، وبحرق كتب المبتدعة، وبقتل تارك الصلاة بعد استتابته ثلاثة أيام، واعتبر ذلك حكمًا شرعيًا، وتشدد في تقديم التفاوى[(1)].

وبادر إلى الدفاع عن مشروعية خلافة الصحابة، ورأى أن الخلافة في قريش ما بقي من الناس اثنان، والكف عن صحابة رسول الله، والجهاد ماضٍ قائم مع الأئمة برُّوا أو فجروا، والانقياد إلى أولي الأمر، ولا نخرج عن السلطان ونسمع ونطيع، فإن كان برًّا فخيره للمسلمين، وإن كان فاجرًا ففجوره على نفسه، ومن ثَمَّ فوحدة المسلمين خلفه خير من الفرقة.

---

(1) من أقواله المروية عن تشدده في الفتوى: "من عرض نفسه للفتيا، فقد عرضها لأمر عظيم، إلا أنه قد تلجئ إليه الضرورة، قيل له : فأيما أفضل الكلام أم السكوت؟ قال: الإمساك أحب إليَّ: قيل له : فإذا كانت لضرورة، قال : الإمساك أسلم له، وليعلم المفتي أنه يوقع عن الله أمره ونهيه، وأنه موقوف ومسؤول عن ذلك". يراجع: ابن عبد البر القرطبي : جامع بيان العلم وفضله (الجزء الأول)، بيروت، دار الكتب العلمية، 1978، ص 177.

وقد ناهض "ابن حنبل" كافة الفرق الإسلامية التي حملها مسؤولية الانشقاق داخل الأمة، وتحديدًا فرقًا ثلاث هي القدرية والجهمية والمعتزلة. وبفعل الجدال الذي انخرط فيه مع هذه الفرق، جاء مذهبه متسمًا بالتعالي والوثوقية المطلقة.

والقدرية فرقة مشهورة عن المعتزلة، تنادت بحرية الإنسان وإرادته في أفعاله، وأنه مخير فيها، وكان من دعاتها "معبد الجهني"، وقتل من أجل ذلك سنة 80 هجرية، وهو أول مَن اشتهر عنه القول بأن العبد مخير، ونشأت حوله جماعة القدرية، و"غيلان الدمشقي" (105هـ)، وكان ابنًا معتقًا لعثمان بن عفان، وأمر "هشام بن عبد الملك" بصلبه سنة 99 هجرية، بعد أن أفتى "الأوزاعي" بقتله، و"الجعد بن درهم" وقتل كذلك سنة 120 هجرية[1].

طور القدرية تفكير الخوارج الذي يقول باقتران "الاستطاعة مع الفعل"، وبالتالي حرية العبد في إرادته للاختيار بين الخير والشر، فدعوا إلى أن الإنسان يخلف أفعاله.

وقد انتصر الثلاثة لمبدأ الحرية الإنسانية، فقالوا "إن العبد هو الفاعل للخير والشر والإيمان والكفر والطاعة والمعصية، وهو المجازى على فعله، والرب تعالى أقدره على ذلك"[2] ولكن الثلاثة دفعوا رؤوسهم ثمنًا لهذا الانتصار، ويذكر "البغدادي" أن المتأخرين من الصحابة أوصوا أخلافهم بألا يسلموا على القدرية، ولا يصلوا على جنائزهم، ولا يعودوا مرضاهم[3].

وقد انتدب "ابن حنبل" هؤلاء القدرية، ممن "يزعمون أن إليهم الاستطاعة، والمشيئة والقدرة، وأنهم يملكون لأنفسهم الخير والشر، والضار والنافع، والهدى

---

(1) أبو العباس المقريزي، مصدر سابق، ص 181.

(2) أحمد بن حنبل: السنة، تحقيق إسماعيل الأنصاري، الرياض إدارة البحوث العلمية والإفتاء، بدون تاريخ، ص 81.

(3) ابن قتيبة: الإمامة والسياسة (الجزء الثاني)، القاهرة، مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1969، ص 27.

والضلال، وأن العباد يعملون بدءًا من غير أن يكون سبق لهم ذلك من الله عز وجل، أو في علمه وقولهم يضارع قول المجوسية والنصرانية، وهم أهل الزندقة"[1].

أما الجهمية، فتنسب إلى منظرها "الجهم بن صفوان السمرقندي" (78هـ - 128هـ)، الذي أظهر في مقولاته نفي "الأزلية" عن صفات الله، لما يمكن أن يتصف بها غيره؛ وذلك تنزيها له أن يوصف: "بوصف يجوز إطلاقه على غيره، كشيء، وموجود، وحي، وعالم، ومريد، ونحو ذلك"، وأثبت صفاته التي يختص بها وحده: "قادر، وموجد، وفاعل، وخالق، ومحيي، ومميت"[2].

واستتباعًا لنفي الأزلية عن صفات الله، تداعى "الجهم" إلى نفي القدم عن الكلام ومن ثَمَّ عن القرآن، اعتبارًا من أن: "علم الله محدث، هو أحدثه فعلم به، وأنه غير الله.. وأن الله يعلم الشيء حال حدوثه.. وأنه لا يقال إن الله لم يزل عالمًا بالأشياء قبل أن تكون .. أنه محال أن يكون الشيء معلومًا وهو معدوم. وأن الله خلقه قولاً وكلامًا، فوقع ذلك القول والكلام في مسامع مَن شاء من خلقه، فبلغه السامع عن الله بعدما سمعه، فسمى ذلك قولاً وكلامًا"[3].

والأمر هنا يتعلق بتناغم واضح بين مقولات "الجهم" في "نفي الصفات" أو بين عقيدته في خلق القرآن[4].

ورأى "ابن حنبل" أن: "الجهمي ينفي أن يكون الله كلم موسى؛ لأن الكلام لا يكون إلا من جوف، وفم، ولسان، وشفتين"[5]، وقدم فتوى أجاز فيها تكفير

---

(1)عبد القادر البغدادي: الفرق بين الفرق، بيروت، مكتبة المعارف، 1969، ص15.

(2) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 128.

(3)أبو الحسين محمد بن أحمد الملطي، التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع.

(4) عبد الجواد ياسين: الدين والتدين - التشريع والنص والاجتماع، بيروت، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2012، ص 51.

(5) أحمد بن حنبل: الرد على الجهمية والزنادقة، تحقيق إسماعيل الأنصاري، الرياض، إدارة البحوث العلمية والإفتاء، بدون تاريخ، ص 46.

الجهم بن صفوان، وقتله بعد استتابته[1].

وحدا عزوف "ابن حنبل" عن الاجتهاد، إلى رفض آراء المعتزلة، ممن انشغلوا بعلم العقائد، وكانوا أول فرقة أسست قواعد الخلاف والتأليف في علم الكلام، ولم يهتموا بتأسيس دولة معتزلية، كما حدث للشيعة والخوارج، وظلوا زهاء قرن ونصف القرن تقريبًا (100- 227هـ) مدرسة فكرية ذات سيادة عقلية في بلاد الإسلام، حتي مجيء الخليفة العباسي المتوكل. وكان طبيعيًا أن يرافق شعورهم بالتفوق، ميل إلى السخرية ممن يعتبرونهم دونهم علمًا، وهي سخرية واضحة عند أعلامهم كثمامة والجاحظ وأبي الهذيل[2]، مما كان له أثره في فقدانهم لقاعدة اجتماعية شعبية، وعدم تعاطف البسطاء معهم خاصة عندما ناوأهم الخليفة المتوكل. وافتقارهم إلى الجاذبية بين العامة، بسبب من انشغالهم بمسألة العدل الإلهي، في تأكيد ما يشبه الصراع بين الله والإنسان، ثم عدم متابعتهم لأصولهم الأولى، ومنها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وكان أن انقسمت عندهم الأفعال، التي مالوا إلى حرية الإرادة فيها، عن الكلام، أي "خلق القرآن"، في تضاد مع الأشاعرة الذين شكلوا، بعد ذلك، المذهب الكلامي الرئيسي في وجه المعتزلة، عبر مفاهيم "الكسب" و"القرآن غير المخلوق"، التي اقترنت لديهم بالميل إلى إسباغ "الصفاتية" على الله، فيما كرس المعتزلة لحرية الإرادة وخلق القرآن، التي اقترنت لديهم بفكرة "التنزيه". ونقل عن "ابن حنبل" أنه ناظر "إبراهيم بن إسماعيل المعتزلي" في بغداد حول مسألة خلق القرآن، وعده زنديقًا خطرًا.

وكانت ردة فعل الحنابلة شديدة على المعتزلة، فكفروهم، واستباحوا دماءهم وأموالهم، ورأوا أنه ليس على قاتل الواحد منهم دية ولا كفارة، بل لقاتله عند الله

---

(1) خالد العلي: جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي، بغداد، مطبعة الرشاد، 1965، ص 207.

(2) محمد نجيب أبو طالب: الصراع الاجتماعي في الدولة العباسية، تونس، دار المعارف، 1989، ص 103.

القرابة[1]، وعدهم "أبو يوسف"، تلميذ "أبي حنيفة"، من الزنادقة، كما أفتى "مالك" و"الشافعي" بعدم قبول شهادتهم، ورفض "الشيباني" إجازة الصلاة معهم، حتي أمكن مع الوقت القضاء نهائيًا على الفكر المعتزلي.

والبادي أن المعتزلة أخذوا من الجهمية مسائل إنكار الصفات القديمة لله، والحسن والقبح العقليين، أي إعطاء العقل المسلم إمكانية الإدراك الموضوعي للظواهر واكتشاف صحتها وخطئها، وخلافًا لما درج عليه أهل السنة، في اعتبارهم أن الحسن والقبح يدركان بالشرع، والعقل لا دخل له في إدراك الشرائع[2]، ونبذ الجبر والتجسيم والحشوية، واستوعبت القدرية في دعوتها إلى الحرية، وتبنت مسألة تنزيه صفات الله. وكانت قضية الصفات الإلهية والحديث حولها، نفيًا وإثباتًا، تشكل ما يمكن اعتباره أحد القضايا الكبرى في علم الكلام، وهو ما حدا بهم إلى إنكار رؤية الله يوم القيام، والإيمان بخلق القرآن، اعتبارًا من أنه إذا لم يكن مخلوقًا فهو قديم، وإن كان قديمًا فقد شارك الله في قدمه وأزليته، وهو ما يعتبر عندهم شركًا.

وقد أكدوا السببية، وأطلقوا عليها "الوجوب"، في تفسير الظواهر الكونية والاجتماعية، في مقابل النصية الغيبية، وقالوا "بالحتم" و"الضرورة" في ربط الأسباب بمسبباتها. وقد اضطلع أنصار الاعتزال بعبء كبير في الرد على أفكار الزنادقة، والوقوف بالحجة والبرهان والفصل بين ما يعرف بالدفاع عن أصول العقائد (علم الكلام) وأصول الفقه (التشريع)، فيما كانت قبلاً غير منفصلة، خاصة بعد الفتوحات الإسلامية الواسعة التي شملت العراق والشام ومصر وفارس وأرمينيا وشمال أفريقيا والهند، مع تأثير المسلمين في هذه البلدان بعقائدهم ومذاهبهم المتوارثة.

---

(1) البغدادي، مصدر سابق، ص 101.

(2) محمد البصري، المعتمد في أصول الفقه (ج1)، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983، ص 166.

وبهذا بدا الاعتزال انعطافًا فكريًا، راح يكوّن خطابه الخاص، المستقل والمستجد في استعمالهم التأويل من أجل تحريك المعنى الحرفي، بعيدًا عن اللفظ الثابت الأول، إلى معنى آخر يتفق مع العقل.

واعتمدوا أصولاً خمسة عامة، هي : التوحيد، العدل، الوعد، والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وقد أجمعت المعتزلة على أن الله قديم وما سواه محدث، وأنه متعالٍ لا تدركه الحواس، ولا يحصره زمان أو مكان. مع اقتناعهم بوحدة الذات والصفات، أي أن الله وصفاته واحد، حيث تغدو ذاته غير مركبة، ولا متجسدة، ولا متعينة، ولا متغيرة، بل ذات مطلقة خارج الوجود المادي والطبيعي. وذلك هو التوحيد، كما أجمعت على أن الله لا يخلق أفعال العباد، بل هم يقومون بأفعالهم بالقدرة التي خلقها الله لهم وفيهم[1]، ما يعني أن الله لم يجبر الإنسان لأن حكمة الاختيار والتكليف مؤسسة على قاعدة الثواب والعقاب، الوعد والوعيد، وإذا لم يكلف الله عباده بما لا يطيقوه؛ فذلك كي يؤمنوا طوعًا لا كرهًا، وليستحقوا الثواب في يوم الحساب، وذلك هو العدل، وتلك القاعدة الأخيرة، تجد تفسيرها في عقيدة المنزلة بين المنزلتين، أي الموقف الذي يعتبر مرتكب الكبيرة في هذه المنزلة، فلا هو مؤمن ولا هو كافر، بل فاسق وتلك هي المرتبة الوسطي، ويضاف إليها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لمقاومة انتشار الزندقة[2].

---

(1) مَن اتهم المعتزلة بأنهم يدعون إلى الاعتقاد بمشيئة إنسانية مطلقة، قد تكون أنفذ من المشيئة الإلهية، وهو أمر لم يفت القاضي عبد الجبار من أن يتوقف إزاءه، فيقضي ببطلانه وهو ما عبر عنه بقوله: "لا يمكن أن يكون أمر المشيئة الإنسانية مطلقًا، لأن مشيئة الله إذا كانت في مقدوره فلابد من وقوعها وتحققها فعلاً، وإذا كانت في استطاعة الإنسان على وجه الحتم والإكراه كمثل. وإذا كانت على وجه الطوع والاختيار فالفعل من الإنسان، وأما إرادة الله على وجه الطوع ليستحق به الثواب فلابد من أن يصح من الإنسان ما يفعل وما يترك. يراجع القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال، تونس 1974، ص 173.

(2) عبد القادر بن طاهر البغدادي ، مصدر سابق، ص 67.

وينوه هنا أن المعتزلة على اختلاف فرقهم ومتكلميهم لم يتشككوا قط في أن القرآن تنزيل من عند الله، وإنما كان خلافهم حول صفاته، ومنها صفة الكلام التي ترتب عليها قولهم بأن القرآن مخلوق، عن إيمان حرصوا فيه على توكيد وحدانية الله، حتى سُموا بأهل العدل والتوحيد.

وهذه الأصول الخمسة تشكل القسمات الجوهرية لفكرهم، وهي أصول دينية محضة، ما يشي بأن الاعتزال حركة "أصولية" بالدرجة الأولى، أي أنها تبث في أسس العقيدة في حين أن الفروع "الفقه"، أي تطبيق مسائل الأصول على الحياة، واستخلاص أحكام الشرع في تلك الأصول، فهي مسألة ثانوية أو لاحقة لنشاط المعتزلة.

أما "ابن حنبل" فرأى أن القرآن غير مخلوق، متبعًا في ذلك السلف الصالح، وزكى هذا الرأي بأن القرآن كلام الله، وكلام الله غير خلق الله، وبأن القرآن أمر، والأمر غير الخلق، وبأن القرآن من علم الله، وعلم الله غير خلقه[1].

وقد هوجم رأي "ابن حنبل" في اعتباره أن القرآن غير مخلوق، إذ إن ذلك مؤداه أن يكون القرآن قديمًا، وحينئذٍ يتعدد القدماء ولا تتحقق الوحدانية، تلك التي توجب ألا يكون قديم غير ذات الله؛ ولذلك كانت المساجلة التي قامت مع المعتزلة، تقوم على أساس أنهم يتمسكون بمنع تعدد القدماء.

كان من رأي "ابن حنبل" أن ما سيذهب إليه المعتزلة، يحول الله إلى فكرة مجردة لا يمكن تعقلها، فدافع عن الذات الإلهية، ورفض قبول رأي المعتزلة وأخذ عليهم أنهم خاضوا في المسائل على نحو عقلي محض، وناقشوها مناقشة جدلية فظة، تجافي روح التشريع. فيما هرول أغلب العلماء والأئمة لإظهار قبولهم برأي المعتزلة خوفًا من المأمون وولاته. وألقي القبض على "ابن حنبل"، ليؤخذ مع الفقيه "محمد بن نوح" مقيدين، عقابًا على اعتراضهما، إلى الخليفة المأمون في مدينة طرطوس، وكان قد طلب من ولاته في الأمصار عزل القضاة الذين لا يقولون

---

(1) شرح مسند الإمام أحمد بن حنبل، مصدر سابق، ص 57.

بخلق القرآن، ويقال إن ابن حنبل دعا الله ألا يلقي المأمون، لأنه توعد بقتلـه. وفي طريقة إليه، جاء خبر وفاة المأمون، فتم رده إلى سجن بغداد ومات رفيقه في القيـد ابن نوح، فصلي عليه، وحبس ابن حنبل.

ويشار هنا إلى اهتمام الفقهاء، ومنذ بداية القرن الثاني للهجرة بصفة كلام الله، وإثارتها للجدل بينهم، وذلك لأن هـذه الـصفة ارتبطـت مباشرة بمـسألة خلق القرآن، وهو ما يتضح لدى "الجعد بن درهم"، مؤدب الخليفـة الأمـوي مـروان الثاني، الذي أخذ بالمبدأ القائل بأن القـرآن مخلـوق بمعنـى أنـه لم يكـن ثـم كـان، مستدلين بقوله تعالى ﴿ خَٰلِقُ كُلِّ شَيْءٍ ﴾ (من سورة الرعد)، أي أنه محدث وهو مـا وافق عليه الجهمية ثم المعتزلة.

وقد صدر الاهتمام بهذه المسألة باعتبارهـا مـن المـسائل المتعلقـة بالـصفات الإلهية والوحدانية، وأساسها أن القول بخلق القرآن مرتبط ارتباطًـا وثيقًـا بنفـي الصفات عن الله ولهذا اتهموا بالتعطيل أي تعطيل الصفات، فيكـون مـع القـديم قديم آخر.

ذلك أن قول المعتزلة بخلق القرآن، جاء نتيجـة قـولهم بـأن الله قـديم؛ لكـي يدافعوا عن وحدانية الله، ويقاوموا ما ينافي هذه الوحدانية أو يهدمها. وقد وجدوا في القول بأن القرآن مخلوق معنى الأزليـة، فـيما القـدم والأزليـة مـن صـفات الله وحده. وتمادوا في القول بخلق القرآن، حتى جعلـوه عـديل التوحيـد المـبرأ مَـن الشبهات، ورموا من خالفه بالكفر والإلحاد.

عمومًا، يجوز القول إن فكرة خلق القرآن، وما إذا كان قديمًا أزليًـا أم مخلوقًـا محدثًا، قد استخدمت عبر سياقين سياسيين: الأول الأموي، كانت المعارضة هـي التي وظفت الفكرة ضد الدولة، والثاني عباسي تولت فيه الدولة توظيف الفكـرة ضد المعارضة. ذلك أن النقاش حول هذه الفكرة ثار لأول مرة في أواخر الدولـة الأموية، على يد "الجعد بن درهم" ثم "الجهم بن صفوان"، وهما من المعارضـين البارزين لهذه الدولة، وبدت التداعيات النظرية للفكـرة مناقـضة لمقولـه "القـدر

الأزلي السابق في علم الله" التي استخدمها الأمويون، ضمن آليات أخري في التأسيس لشرعية دولتهم.

وحين أثير النقاش للمرة الثانية حول هذه القضية، كانت دولة المأمون العباسية هي التي بدأت الجدل، مع تبينها القول بخلق القرآن، وإشهاره في وجه المعارضة التي يمثلها الفقهاء وأهل الحديث، ممن تحولوا إلى معارضين لسياسات المأمون، تلك التي أسفرت في بداياتها عما اعتبر نوازع فارسية وميولاً إلى التشييع. ومع الفراغ السياسي والأمني الذي شهدته بغداد بعد حرب الأمين والمأمون، وانتقال الأخير إلى سامراء، تزايد الحضور الأدبي لهؤلاء الفقهاء حتى تحول إلى نفوذ سياسي، شكل مصدر قلق للمأمون لدى عودته إلى العاصمة.

وقد أعلن المأمون تبني الدولة رسميًا للمبدأ الاعتزالي في خلق القرآن، وفرضه على الناس بالقوة، وحملهم عليه مرغمين، وعقد له مجالس جدل، وعزل كل مَن يخالفه في ذلك، حتى وصل به الأمر إلى أن غير الشهادة الوحدانية، لتصبح "لا إله إلا الله، رب القرآن المخلوق" وأمر بكتابتها في مساجد مصر[1]

ولأول مرة في التاريخ الإسلامي، يتدخل خليفة المسلمين في أمر العقيدة، ويصدر أوامره وينفذها بالقوة، بل ويعتبرها المذهب الرسمي للدولة، ويعاقب مخالفيه، فيما كان الخلفاء من قبله يشرفون على تطبيق أحكام الدين وإعلاء كلمته، حتى جاء المأمون ليصبح فقيه الدولة الرسمي[2].

ويبدو أن تبنيه لفكر المعتزلة، جاء بسبب أن كثيرًا من العلماء والفقهاء

---

(1) شاكر مصطفى: دولة بني العباس (الجزء الأول)، الكويت، وكالة المطبوعات 1973، ص 412.

(2) علق "فهمي جدعان" على هذا الموقف، ورأى فيه أول خرق جماعي في تاريخ الإسلام لحرية الرأي والفكر والمعتقد، ممثلاً بقيام السلطة السياسية في إجبار الناس على تغيير آرائهم بالقوة. يراجع : فهمي جدعان: المحنة – بحث في جدلية الدين والسياسة في الإسلام، عمان، دار الشروق، 1989، ص 5.

المشهورين وأتباعهم عرفوا بميول علوية معتدلة، ووصف بعضهم بالزيدية مثل "مالك بن أنس" و"أبي حنيفة" و"سفيان الثوري" و"ابن غيلان". ومعروف أن الزيدية كانت تبني فكرها الفلسفي الفقهي على أساس الاعتزال، الذي قصد به في البداية اعتزال الصراع كموقف سلبي؛ لأنهم لم يستطيعوا أن يتبينوا وجه الحق في الضلال، في ذلك الصراع السياسي زمن "على بن أبي طالب" و"معاوية بن أبي سفيان"، وتحول الصراع السياسي إلى صراع ديني حول حكم مرتكب الكبيرة، وما إذا كان يعتبر مؤمنًا أم كافرًا.

وزاد هذا الصراع، حين صارت الخلافة مبحثًا مهمًّا من مباحث النزاع بين الفرق، خاصة بعد أن اعتزل "واصل بن عطاء" (ت 131هـ) مؤسس مدرسة الاعتزال دروس أستاذه "الحسن البصري" (21- 110هـ) بصدد مسألة الكبائر، بينما اتهم السنة به أصحاب مذهب الاعتزال ولقبوهم بالمعتزلة؛ لأنهم اعتزلوا مذهب أهل السنة وعامة المسلمين كما يعتقدون، فأضحت تهمة ألصقت بهم، أكثر من كونها اسمًا فلسفيًا أو فقهيًا.

ويجدر ذكره، أن الخلاف بين المعتزلة والشيعة حول مسألة الإمامة، كان أعمق من الخلاف بين المعتزلة وأهل الحديث حول مسألة خلق القرآن.

ومع إقرار الدولة العباسية لمبدأ الاعتزال في عهد الخليفة المأمون، الذي فرض رأي المعتزلة بالقوة، اضطهد "ابن حنبل" ومعه "محمد بن نوح"، وبعث برسالة إلى واليه على بغداد ضد مريديه من الحنابلة، أوضح فيها اختلافه معهم في أمور ثلاثة: رؤيته للقرآن (كلام الله مخلوق أو غير مخلوق)، ورؤيته للسنة (هل هي سنة النبي، أي أقواله وأفعاله وحده، أم أنها تمتد لتشمل أعراف الأمة واجتماعاتها)، ورؤيته للجماعة (هل هي جماعة المسلمين، أم أنها أولو الأمر من بينهم وحسب).

ولم تكتفِ الدولة العباسية بحمل القضاة والشهود والمحدثين والفقهاء على أن يقولوا بهذا المبدأ، بل حرصت على أن تجعله عقيدة رسمية فيما يلقى من

الدروس بمعاهد التعليم؛ كي ينشأ جيل جديد مشربًا بعقائد الاعتزال، وهو ما دفع بقاضي القضاة "أحمد بن أبي داود" أيامها أن يأمر المعلمين في الكتاتيب أن يلقنوا الصبيان هذا المبدأ.

على أنه يجوز القول بأن اشتباك "ابن حنبل" مع الخليفة المأمون ومن بعده أخيه المعتصم، وابنه الواثق بشأن مسألة خلق القرآن، وما أثارته من جدال حول قدسيته، وحول عقيدة القدر وواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، إنما يخفي في إهابة صراعًا حول سلطة الدولة وسلطة الفقيه. إذ يظهر من قضية خلق القرآن، أنها كانت مرتبطة بجوهر السلطة السياسية على الأرض الإسلامية، أي استيلاء الخليفة على كل السلطات، وتحوله إلى حاكم مطلق، ومن ثم كان من بين أهدافها أن تبسط الدولة سلطانها نهائيًا على مجال الفقه والفقهاء، وكان الرهان الأكبر على العامة، والخوف من سلطة الفقهاء عليهم، وقدرتهم على تسييرهم، "فينبغي ألا تكون هناك سلطة أخرى يتبعونها غير سلطة الدولة، وألا يكون للناطقين باسم الشرعية سلطة عليهم، بل هي سلطة الدولة تنفذ عبر شرعية مرسومة"[1].

فقد سلم المأمون للفقهاء بالمرجعية في التشريع، واختص الدولة بالمرجعية العامة في الدين، خشية أن يؤثر ذلك في مشروعيتها، أو يجد النقاش في قضايا الشورى وشرعية السلطة وشروطها، فيما كان "ابن حنبل" وبضع أتباعه واضحين في طلب الاستئثار بالمرجعية الرمزية، على معني التمييز أو الفصل بين المجالين الديني والسياسي.

فقد تنادوا بالسمع والطاعة لأمير المؤمنين في الشأن السياسي، دونما مناقشة من أي نوع لمسألة شرعيته، وحتى في واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فإنهم كانوا مستعدين لتقديم تنازلات بالتنسيق مع الدولة.

---

(1) على أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999، ص 41.

وظل "ابن حنبل" في محبسه، لم تثنه المحاكمات عن معتقده الذي بقي متمسكًا به، في محنته، وبقي أتابعه على رأيه، منتظرين اليوم الذي يتخلصون فيه من نفوذ المعتزلة ممن تحالفوا مع الدولة منذ عصر المأمون، ومثلوا واجهتها الفكرية وانتهى انتظارهم باعتلاء المتوكل للخلافة.

ومع خلافة المعتصم، قام بامتحان "ابن حنبل"، وجمع له فقهاء ومتكلمين وقضاة وأتباعًا، وكان الشاعر "البحتري" (206- 284هـ) من الحضور، وجيء به بعد أن أخرج من ثيابه، واتنزر بمئزر من الصوف، وشد في يديه حبلان حديدان، وتعرض للضرب بالسوط بين يدي المعتصم في أحد أفنية القصر، يجهل مكانه عامة أهل بغداد، ممن ظلوا خارج القصر ينتظرون نتيجة الامتحان وناقشه قاضي القضاة المعتزلي "أحمد بن أبي داود".

ولما تولى "الواثق" الخلافة، أراد أن يجعل من الاعتزال المذهب الرسمي للدولة عن قناعة وتصميم، فلم يكتفِ بإقراره، بل كتب إلى الأمصار يمتحن القضاة والناس فيه، وأمر ألا تقبل شهادة من لا يقول بالتوحيد، وألا يقبل فداء أسير مسلم لدى الروم، قبل أن يقر بخلق القرآن، وبأن الله لا يُرَى في الآخرة.

وقد أمر "الواثق" أن يختفي "ابن حنبل"، ومنعه من الدرس والتحديث والاجتماع بالناس، فاختفى إلى أن توفي الواثق[1] . وحين وصل المتوكل على الله (206- 247هـ) ابن الواثق للخلافة سنة 323 هجرية، واسمه الحقيقي جعفر بن المعتصم وكانت بيعته قد تمت من دون تعين أبيه له ، واجه المعتزلة بعد عامين من خلافته، ونهى عن الجدل في مسألة خلق القرآن، وأكرم ابن حنبل وخلع عليه خلعه عظيمة من ملابسه، وسخط على قاضي القضاة المعتزلي "أحمد بن أبي داود"،

---

(1) صور ابن المرتضى وقائع محنة ابن حنبل، واتهامه بأنه رأس مذهبًا يحرك العامة ضد خلق القرآن، وسجنه ، والمناظرة معه، وتعذيبه بتفصيل. يراجع : أحمد بن يحيي بن المرتضى: المنية والأمل في شرح الملل والنحل، تحقيق محمد جواد مشكور، بيروت، المؤسسة الثقافية، بدون تاريخ، ص ص202 – 207.

وسجنه واستصفى أملاكه، ثم أرسله بعد ذلك ليقيم في بغداد حتى مات، وقتل زعيمهم "ابن الزيات"، وأمر واليه على مصر أن يقوم بمعاقبة قاضي القضاة هناك "أبو بكر بن الليث"، وهو معتزلي، ضربًا، ويطوف في أسواق المدينة على حمار، ثم يعزل من منصبه ، وانحاز إلى "أصحاب الحديث والسنن"، وأرسل دعاتهم في الآفاق لنصرة السنة، وأطلق سراح من كان مسجونًا بتهمة عدم قوله بخلق القرآن، وقام الحنابلة بإحراق معظم تراث المعتزلة، ما حدا بالمؤرخين إلى وصف عمل المتوكل بأنه "انقلاب سني". ويذكر "ابن تيمية"، أنه في أيام المتوكل، وكذلك في أيام المعتضد والمهدي والقادر، عَزَّت السنة والجماعة، وقمعت الجهمية والرافضة والمعتزلة[1].

وهكذا مثَّل تولي المتوكل للخلافة، بداية تخلي الدولة عن المذهب الاعتزالي عبر خطوات متتابعة ورفضًا للتحالف السياسي الذي أدى إلى أن يبتديء الخليفة المأمون محنة خلق القرآن، وإعلانًا للميل إلى أهل السنة، وإبطال القول بخلق القرآن عام 234هجرية. ومثل ذلك بداية تحالف مناقض مع أهل السنة، ممن عمل المتوكل على نصرتهم، واستقدام رؤوس المحدثين منهم إلى سامراء، وزيادة عطاياهم، وذلك مقابل اضطهاد المعتزلة، ونهى الناس عن النظر والمباحثة في الجدل، أو أمرهم بالتسليم والتقليد[2].

ومع تعاظم خطر الدولة الشيعية، البويهية والفاطمية خصوصًا، مهددًا بإسقاط الخلافة العباسية، عوَّل المتوكل على تأسيس علم كلام سني ممثلاً في المذهب الأشعري، وترتب على ذلك صراع دموي وفكري بين المعتزلة وبين الأشاعرة من جهة أخري، من خلال حملة منظمة ضد المعتزلة، قادها "أبو الأشعري" بدعم من كبار الفقهاء أمثال الاسفراييني والباقلاني والجويني، وساندها "المتوكل" الذي كان يعتبر من أكثر الخلفاء ظلمًا، لكن الأشاعرة بحكم

---

(1) ابن تيمية : نقض المنطق، تصحيح محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، 1991، ص 120.

(2)جابر عصفور: نقد ثقافة التخلف، القاهرة، دار الشروق، 2009، ص86.

تحالفهم معه، برروا أفعاله وتجاوزوا عن ظلمه، حتى أن بعضهم ادعى أنه رأى رؤيا أن الله غفر له كل ذنوبه؛ لأنه رفع عنهم محنة القول بخلق القرآن.

واعتبر هذا الانتصار، بداية لزمن جديد من مطاردة العقلانية وتجريمها وتكفيرها، ورؤية مغايرة للعالم بالتحالف مع الدولة، عمادها الزمن المنحدر والإنسان المجبور، وفي الوقت نفسه صياغة الأصول الأولى للسلفية، التي أصبحت قرينة الاتباع منذ لحظة تشكلها[1].

ومع بداية عهد المتوكل، أُخرج "ابن حنبل" من السجن 233 هجرية، وأوكل إليه اختيار القضاة والمستشارين، فقدم "ابن حنبل" منهم قليل العلم من السلفية على علماء الكلام، وهو ما رأى المفكر اللبناني "رضوان السيد" في هذه الواقعة: "صفقة تمت على مراحل، في أساس الانسجام بين المؤسستين (الدينية والسياسية) على مدى التجربة الإسلامية الوسيطة، ومؤداها الفصل العملي أو تقسيم العمل بين السلطتين الدينية والسياسية، في المجالين الديني والسياسي في زمن أكثر فيه الخلفاء العباسيون من استخدام الموظفين في دواوين الدولة، وتعاظم فيه نفوذ الوزراء ورؤساء الدواوين، دون أن يخلو الأمر من تجاذب بين السلطتين على أطراف المجالين"[2] وهو ما يتضح في رسالة بعث بها "ابن حنبل" إلى "المتوكل" يقول فيها: "إن أهل البدع والأهواء لا ينبغي أن يستعان بهم في شيء من أمور المسلمين، فإن في ذلك أعظم الضرر على الدين، مع ما عليه رأي أمير المؤمنين – أطال الله بقاءه – من التمسك بالسنة والمخالفة لأهل البدعة"[3].

ويفسر هذا النص، موقف صاحبه الرافض لأي شكل من أشكال العصيان السياسي، المدني والمسلح، ضد موقع الخلافة، وإلحاحه على طاعة الأمراء، سواء كانوا عدولاً أم جائرين.

---

(1) المرجع نفسه، ص 87.

(2) رضوان السيد: "الفقه والسياسية في التجربة الإسلامية الوسيطة"، في: مجلة (التسامح)، العدد (25)، شتاء 2009 ، مسقط، وزارة الأوقاف والشؤون الدينية، ص 212.

(3) أبو الفرج بن الجوزي: مناقب الإمام أحمد، القاهرة، دار الفكر، 1336هـ.

على أنه ورغم الصفقة، يبدو أن التاريخ كان له رأي آخر، حين تجاوز العسكر كلاً من الخليفة والفقيه، فعزلوا المتوكل، وعينوا بدله المنتصر، وعادوا فانقلبوا على "المتنصر" وقتلوه، ونصبوا المستعين خلفًا له ثم المهتدي من بعده حتى عزلوه، وظل الحال على هذا المنوال حتى نهاية العصر.

أما عن الدعوة السلفية بعد "المتوكل"، فإن بعض خلفائه لم يكتفوا بمؤازرتها وتعيين أعلامها في مناصب الدولة، وإقصاء المخالفين لهم عنها، بل وصل الأمر إلى إلزام المسلمين بها، ورمي المخالفين لها بالفسق والكفر، وهو ما يتضح بالأخص حين أصدر الإمام القائم بأمر الله أمير المؤمنين "أبو جعفر بن القادر بالله" مرسومًا ملكيًا سنة 433هـ، أطلق عليه "الاعتقاد القادري"، ورأى أن مَن يخالفه قد فسق وكفر[1].

ويكفي هنا إيراد نص فاقع الدلالة لابن حنبل في وجوب طاعة ولي الأمر، يبدو أنه كتبه إثر صلحه مع الخليفة المتوكل، وذلك فيه: "مَن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة، وسمي أمير المؤمنين، لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إمامًا عليه، برًا كان أو فاجرًا، فهو أمير المؤمنين، والغزو ماض مع الأمراء إلى يوم القيامة، البر والفاجر وقسمة الفئ، وإقامة الحدود إلى الأئمة ماض وليس لأحد أن يطعن عليهم، ولا ينازعهم. ودفع الصدقات إليهم جائز نافذ مَن دفعها إليهم أجزأت عنه، برًا كان أم فاجرًا، وصلاة الجمعة خلفه، وخلف كل مَن ولي جائزة إمامته، ومن أعادها فهو مبتدع تارك الآثار، مخالف للسنة، ليس له من فضل الجمعة شيء إذا لم ير الصلاة خلف الأئمة مَن كانوا برهم وفاجرهم، فالسنة أن تصلي معهم ركعتين، وتدين بأنها تامة، لا يكن في صدرك شك، ومَن خرج

(1) ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوك والأمم (ج8)، حيدر آباد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1358هـ، ص ص 109 – 111.

على إمام من أئمة المسلمين، وقد كان الناس اجتمعوا عليه وأقروا له بالخلاف بأي وجه كان بالرضى أو بالغلبة، فقد شق هذا الخارج عصا المسلمين، وخالف الآثار عن رسول الله، فإن مات الخارج عليه مات ميتة جاهلية"[1].

وقد تركت وجهة النظر هذه تأثيراتها الواسعة لدى أنصاره وأتباعه اللاحقين، بل أضحت معلمًا أصيلاً للمدرسة الحنبلية.

ومكمن الخطر هنا، أن "ابن حنبل" لا يؤرخ حدثًا أو يقدم رأيًا ولا حتى يفتي بصدد واقعة مخصوصة يمكن الحديث فيها عن الضرورة والإكراه، وإنما هو ينظر نظرية، ويُؤصِّلُ حكمًا، ويشرِّع تشريعًا له صفة التأبيد والدوام[2].

2. الطحاوي وترميم الخطاب:

لم يكد ينقضي أقل من قرن على ما قدمه "الشافعي" و"ابن حنبل"، حتى نشأت مذاهب ثلاثة متعاصرة، تنشد كلها الحلول الوسطى، والقصد في الأفكار بين الحنابلة والمعتزلة، أو بين النقل والعقل: الطحاوية نسبة إلى أبي جعفر الطحاوي في مصر، والأشعرية نسبة إلى أبي الحسن الأشعري في العراق ورفعت شعار الوسطية والاعتدال، ووفقت بين مذهب المعتزلة والسنة والماتريدية في خراسان، وأتابع أبي منصور الماتريدي، نسبة إلى قرية ماتريد في سمرقند، وحاولت أن تقارب بين الحنفية والأشعرية[3].

---

(1) أبو يعلى محمد بن الحسين الفراء الحنبلي: الأحكام السلطانية، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983، ص 20.

ويراجع كذلك: المناقب لأبي الفرج بن الجوزي ص 176، وابن حنبل للشيخ محمد أبو زهرة ص 139.

(2) رضوان جودت زيادة: سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2004، ص 189.

(3) أحمد محمود صبحي: في علم الكلام (الجزء الثاني)، بيروت، دار النهضة العربية، 1985، ص 33.

والطحاوي هو أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الطحاوي الحيفي (227- 321هـ)، ويعد الممثل الحقيقي للنزعة السلفية الكلاسيكية، كما قدمها في (بيان أهل السنة والجماعة) المعروف باسم "العقيدة الطحاوية"، وتولى شرحها كثيرون لعل من أبرزهم واحد من أهل السنة المتأخرين، هو "حيدر الدين بن أبي العز الحنفي" (731- 792هـ) في القرن الثامن الهجري تلميذ "ابن كثير" في القرن الثامن الهجري "وقد أحببت أن أشرحها سالكًا طريق السلف في عباراتهم، وأنسج على منوالهم، متطفلاً عليهم، لعلي أن أنظم في سلكهم، وأدخل في عدادهم، وأحشر في زمرتهم"[1]، كرد للأمور إلى نصابها السلفي في قضايا العقيدة وأحوال العبادة وأمور السياسة، ما حدا بفهمي جدعان إلى معاينة هذا الشرح باعتباره: "جهد تركيبي فذ، لإعادة صياغة وشرح العقيدة السلفية في ضوء التاريخ العقيدي والعمل للإسلام انطلاقًا من الطحاوي نفسه، ومن صيغة توفيقية تجمع بين "أبي حنيفة" و"ابن تيمية"، وترد كل شيء إلى عقيدة أهل السنة والجماعة، التي كان الإعلام السني قد نجح منذ زمن بعيد، وعلى وجه التحديد منذ القرن الرابع للهجرة، في التوحيد بينها وبين عقيدة السلف، ولعله لا طائل من العودة إلى الأسس المنهجية والعناصر المذهبية التي يشتمل عليها الشرح، فإنها تقرير صريح لما جاء في العقيدة وتعزيز حازم للنزعة السلفية، وغني عن البيان أن هذا (الشرح) قد أصبح في القرون المتأخرة عمدة السلفية التاريخية والإطار المرجعي لها[2].

والمصادر لا تقدم إلا القليل عن حياته، وإن تحدثت عن نشأته في قرية طحا في صعيد مصر، لأسرة معروفة بالعلم والصلاح عنه كفقيه شافعي تحول إلى الحنفية وانتهت إليه رئاستها بمصر. وهو ابن أخت إسماعيل بن يحيى المزني تلميذ الشافعي، وينتمي إلى مذهب الإمام أبي حنيفة النعمان (80 – 150هـ)، وعمل

(1) فهمي جدعان، مرجع سابق، ص ص 71- 72.

(2) صدر الدين على بن أبي العز الحنفي: شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة، مكتبة دار التراث، 2005، ص 19.

إمامًا للمذهب الحنفي في مصر، في ظروف تقلص فيه هذا المذهب الذي كان أكثر مذاهب أهل السنة تعويلاً على الرأي والاجتهاد، إلى صيغة متحفظة ومحافظة انتشرت في أرجاء العالم الإسلامي وقتذاك، وإنه من المجتهدين المقيدين أو أصحاب الوجوه، ممن يخرجون ما لم ينص عليه على أقوال الإمام، لكنهم يستنبطون الأحكام في المسائل التي لا نص فيها عنه على حسب أصول قررها، ومقتضى قواعد بسطها، ويسمي ذلك وجهًا في المذهب، أو قولاً فيه، فهي منسوبة لهم لا لإمام المذهب، وإن ذكر عن الطحاوي أنه كان من أهل الرأي، إمامًا في القيا، وبارعًا في الاستحسان، واهتمامه بالرأي في حل المشكلات الفقهية ذات الطابع العملي، حيث استخدمه في حدود، تتأثر بمعطيات واقعه، وإنه ألف مصنفات أخرى: منها (أحكام القرآن)، و(اختلاف العلماء)، و(شرح الجامع الصغير والكبير في الفروع للشيباني)، و(الفرائض)، و(شرح شكل الآثار) عن رواة الحديث، و(شرح معاني الآثار)[1].

ترجم له ابن كثير، والمؤرخ ابن يونس، والسيوطي، وابن خلكان، وابن تغري بردي، ورأى فيه الذهبي "الإمام العلامة الحافظ صاحب التصانيف البديعة"، وأنه صنف في اختلاف العلماء، وفي اختلاف الشروط، وفي أحكام القرآن ورواية الحديث[2].

عاصر الطحاوي جميع أمراء الدولة الطولونية، بدءًا من مؤسسها "أحمد بن طولون" (254- 270هـ)، حتي شيبان بن أحمد، في وقت بدأ فيه انحلال الخلافة العباسية، وارتحل إلى الشام سنة 268هـ طلبًا للعلم، وعاصر خارج مصر، الدولة الطاهرية على خراسان (205- 259هـ)، والدولة الصغارية على فارس (254- 290هـ)، والدولة السامانية على بلاد ما وراء النهر (261- 389هـ)، والدولة

---

(1) أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي: شرح معاني الآثار، تحقيق محمد زهري النجار، بيروت، دار الكتب العلمية، 1399هـ.

(2) محمد بن محمد الذهبي: تذكرة الحفاظ، بيروت، دار الكتاب العربي، 1984، ص ص 808 - 811.

الزيارية على جرجان، والدولة الفاطمية في المغرب مع قيامها سنة 297هـ في أخريات عمره.

وتشير المصادر إلى ضياع معظم كتاباته، وإن بقيت له أعمال مخطوطة في مكتبات تركيا وبرلين (أحكام القرآن الكريم، اختلاف العلماء، التسوية بين حدثنا وأخبرنا، الجامع الكبير في الشروط، شرح معاني الآثار، صحيح الآثار، السنن المأثورة، العقيدة الطحاوية، مختصر الطحاوي الأوسط، شكل الآثار في اختلاف الحديث..)، وهي أعمال كتبها في الوقت نفسه الذي كان معاصره "أبو الحسن الأشعري" يدوِّن قواعده العقدية.

وراهنًا، يتواصل تأثيره خاصة في القطر الجزائري، لدى فصيل من السلفيين يطلقون على أنفسهم "أصحاب الاتجاه الطحاوي".

عاصر الطحاوي واحدًا من أشهر الفقهاء الحنابلة، هو "أبو القاسم عمر بن الحسين الخرقي" (ت 334هـ)، الذي حاول نشر الحنبلية بين العوام، ممن استجاشهم الحنابلة للبطش بالخصوم، ومنهم "محمد بن جرير الطبري" (ت 310هـ) الذي قال بالرأي إلى جانب السماع، فرجم الحنابلة داره بالحجارة[1]: وعاصر كذلك المؤرخ "محمد بن عبدوس الجهشياوي" (ت 331هـ) صاحب (كتاب الوزراء والكتاب)، والفقيه الزاهد ابن أبي حاتم (240- 327هـ)، والفقيه الشافعي أبي بكر بن المنذر (ت 318هـ)، وإبراهيم بن أبي داود الأموي (ت 270هـ)، وأحمد بن شعيب النسائي صاحب السنن (ت 303 هـ) ، وأحمد بن أبي عمران الثامن (ت 340هـ)، إضافة إلى أبي الحسن الأشعري، والفارابي، والرازي.

وقد دفع الاختلاف بين الأحاديث النبوية، ومحاولات التوفيق بينها فيما عرف بظاهرة "استشكال النص"، إلى التعرف على هذه الظاهرة، التي أطلق عليها "مشكل الحديث" أو "مختلف الحديث" كمبحث في علم مصطلح الحديث. على

---

(1) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي (الجزء الثاني)، القاهرة، سينا للنشر والانتشار العربي، 2000، ص ص82- 83.

أن الجهد المقدم في هذه الظاهرة، جاء مرتبطًا بالمذاهب الفقهية الأربعة، وهو ما أدى إلى تصنيف كتب في الحديث تميل إلى مدرسة الرأي، وأخرى تنصر مدرسة الحديث. ويبدو هذا واضحًا في مصنفات "الطحاوي"، الذي حاول نصر فتاوى مذهبه الحنفي وقواعده الأصولية، وأسلوبه في قراءة النص.

وفي المقابل، صنفت كتب أخري تنصر مدرسة الحديث وأقرب المذاهب إليه الحنبلية والشافعية، مثل صحيح ابن خزيمة خاصة في تراجمه، وفي سنة الدارقطني، وسنن البيهقي الشافعي.

وفي محاولة "الطحاوي" للاجتهاد في بيان الأحاديث، وضبط حدود ورفع الإشكال المقبول، قرر استحالة تناقض النبي، حيث التعامل مع كلامه ليس كالتعامل مع كلام غيره، منطلقًا في ذلك من أنه استشكل كلام أحد آخر لها في الخطب وتم الرد عليه بأي سبب من أسباب بالرد؛ لأن احتمال وهم الإنسان وجهله متحقق، "أما النبي فإنه من حيث هو مبلغ عن ربه، لا يعتريه ما يعتري البشر من مواقع التصديق التام، فلا وهم ولا جهل؛ لأن الله سبحانه قد تولاه فيما ينطق به"[1].

ونتوقف هنا عند معاصره "الأشعري"، مؤسس مذهب أهل السنة والجماعة، الذي أفادت منه الخلافة العباسية؛ لأنه استطاع أن يقدم الصيغة التعبيرية الملائمة لأحوال علاقة الراعي بالرعية.

فالأشعري يوصي بوجوب الطاعة من جانب الرعية، حتى لو أخل الراعي بالتزاماته تجاهها، وحين قيامها بالالتزام، فإنها في رأي "الأشعري"، تكون هي الضالة والظالمة، وهو ما يتضح في قوله: "ومن ديننا أن نصلي خلف كل بر وفاجر، ونري الدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بإمامتهم، وتضليل مَن رأي الخروج عليهم إذا ظهر منهم (الأئمة) ترك الاستقامة"[2].

---

(1)الطحاوي ، شرح معًا في الآثار، مصدر سابق، ص 2.

(2) أبو الحسن الأشعري: الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق فوقية حسن محمود، القاهرة، دار الأنصار، 1977، ص 87.

ولعل ما يلفت الانتباه في هذا الصدد، أن خطاب "الطحاوي" يبدو كصدى لما قدمه "الأشعري"، حين أكد "الطحاوي" على أن "لا نرى الخروج على أئمتنا وولاة أمورنا وإن جاروا ولا ندعو عليهم ولا ننزع يدًا من طاعتهم، ونرى طاعتهم من طاعة الله عز وجل فريضة، ما لم يأمروا بمعصيته، وندعوا لهم بالصلاح والموافاة"[1].

وقد كرس "الأشعري" مبدأ القدرة الإلهية المطلقة، ما عنى الحد من فاعلية الإنسان وحريته، حين رأي أن أفعال العباد مخلوقة لله، وليس للإنسان فيها غير اكتسابها، أي أن الفاعل الحقيقي هو الله، وما الإنسان إلا مكتسب للفعل الذي أحدثه الله على يدي هذا الإنسان، والكسب هو تعلق قدرة العبد وإرادته بالفعل المقدور المحدث من الله على الحقيقة. وتقترن مسألة الفعل الإنساني عند "الأشعري" بمسألة الاستطاعة. وخلاصة رأيه أن الإنسان يستطيع باستطاعة هي غيره، وحجته في ذلك أنه يكون تارة مستطيعًا وتارة عاجزًا عن الاستطاعة. وتقوم هذه النظرة منطقيًا، على إبطال الأسباب الثواني، والتأكيد على سببية جبرية واحدة.

وأكد الطحاوي على التنزيه في التوحيد وإقراره من خلال إثبات أمور كالإسراء والمعراج، والحوض والشفاعة بالميثاق والقدر واللوح والعلم والعرش بالكرسي، والملائكة وملك الموت، وعذاب القبر ونعيمه وسؤال منكر ونكير، وكذلك البعث وجزاء الأعمال يوم القيامة، والعرض والحساب، وقراءة الكتاب، والثواب والعقاب، والصراط والميزان وأشراط الساعة من خروج الدابة وطلوع الشمس من مغربها[2]، ونفي التشبيه "من وصف الله بشيء مشبه صفاته بصفات أحد من خلق الله، فهو كافر بالله العظيم"، مع رد الخلق والأفعال إلى تقدير الله وعلمه ومشيئته وقضائه وقدره[3].

(1) الطحاوي، شرح الطحاوية، ص 311.

(2) شرح الطحاوية، ص ص 203، 214، 325، 330، 341.

(3) شرح الطحاوية، مصدر سابق، ص 57.

كذلك يبدو التماثل بين خطاب "الطحاوي" وخطاب "الأشعري" في مسألة الاستدلال على الأمور، بما يشي وكأنها عبارات "أبي الحسن الأشعري"، منه أنه لا سبيل للاستدلال على الأمور الكلامية الاعتقادية والعبادية وحتى على الإمارة السياسية، إلا أن ينسب إلى شريعة الرسول، "فالواجب كمال التسليم للوصول صلي الله عليه وسلم، والانقياد لأمره، وتلقي خبره بالقبول والتصديق، دون أن نعارضه بخيال باطل نسميه معقولاً، أو جملة شبهة أو شكًا، أو نقدم عليه آراء الرجال وزبالة أذهانهم، فنوحده بالتحكيم والتسليم والانقياد والإذعان، كما نوحد المرسل بالعبادة والخضوع والذل والإنابة والتوكل"[1].

ويؤكد على ذلك المفكر المصري "على مبروك"، حين يذكر أن هذه العبارات تكاد تمثل ترجيعًا كاملاً لأفكار "الأشعري" ولغته[2].

ما ذكره الشارح، نقلاً عن الطحاوي، جاء كرد على توسل المغاربي والرازي من معاصري الطحاوي، مساءلة النبوة، ليقفا على أحد العوائق التي تحول دون عقلنة السياسي، فيما تواترت قبلهما مصنفات كلامية حول النبوة، لعل من أهمها ما قدمه الشافعي، وابن الراوندي، ومعمر الخياط، ويحيى بن الحسين.

ويبدو التشدد السلفي جلياُ في خطاب الطحاوي، وبخاصة ما يتصل برفض التأويل، أو مخالفة السنة والجماعة، أو ذكر السلف بسوء، أو الاشتغال بالفلسفة والكلام، أو سماع الأنغام.

فالطحاوي يطالب المسلم بالتسليم والاستسلام لنصوص الكتاب والسنة، سواء أكانت سنة قولية (الأحاديث القدسية والنبوية)، أو فعليه (ما صدر عن الرسول من أفعال بقصد الشريعة)، أو تقريره (ما أقره الرسول لأقوال وأفعال بعض الصحابة)، وتفسيرها بلا تأويل ولا هوى، "فإنه ما سلم في دينه إلا من

---

(1) شرح الطحاوية، مصدر سابق، ص ص 137- 138.

(2) علي مبروك : الخطاب السياسي الأشعري – نحو قراءة مغايرة، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2007، ص 91.

سلم لله عز وجل ولرسوله ﷺ. أي سلم لنصوص الكتاب والسنة، ولم يعترض عليها بالشكوك والشبه والتأويلات الفاسدة. فإذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل؛ لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين"[1].

ذلك أنه "إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل؛ لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين، ورفعهما رفع النقيضين، وتقديم العقل ممتنع ، لأن العقل تداول على صحة السمع، ووجوب قبول ما أخبر به الرسول صلي الله عليه وسلم، فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل، ولو أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضًا للنقل؛ لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء، فكان تقديم العقل موجبًا عدم تقديمه، فلا يجوز تقديمه، وهذا بين واضح"[2].

ويعلن "الطحاوي" براءته من أصحاب الأهواء والمذاهب المخالفة "والفرق الزائغة عن الحق" كالمشبهة والمعتزلة والجهمية والجبرية والقدرية، ممن "خالفوا السنة والجماعة وحالفوا الضلالة"، إذ هم "ضلال أردياء"[3].

ورغبة "الطحاوي" قوية في الحفاظ على صورة معينة للعقيدة، كما كانت في مرحلة النبوة والخلافة الراشدة، وكما أكدها الأئمة والتابعون، وتثبت هذه الصورة، واعتبار كل مَن يحاول تقديم قراءة مغايرة مبتدعًا من أهل الأهواء، وهو ما يتضح في توصيته بحب السلف من الصحابة والأئمة، ومَن بعدهم من التابعين وأهل الخير والأثر وأهل الفقه والنظر، فهم "لا يذكرون إلا بالجميل، ومَن ذكرهم بسوء فهو على غير السبيل"[4].

ويوصي كذلك بعدم العدول عن النص، والإعراض عن تدبر كلام الله

(1) شرح الطحاوية، ص 637.

(2) المصدر نفسه، ص ص 449.

(3)نفسه ، ص 453 .

(4) نفسه ، ص 424.

وكلام رسوله، بالاشتغال بكلام اليونان وأهل الكلام "لأنهم لم يفيدوا علماً لم يكن معروفاً، وإنما أتوا بزيادة كلام قد لا يفيد. وكل مَن عارض النص بالمعقول، فقد ضاهى إبليس"[1].

وينبه "الطحاوي" في الأخير على عدم سماع الأنغام الحسنة، فأصحابها "مبتدعون ضالون"، أو التكلم بلغات مخالفة للسان العرب، فذلك شيطان يتكلم على لسانه"[2]، أو استئجار قوم يقرءون القرآن ويهدونه للميت، ونبه على ضرورة المسح على الخفين في السفر والحضر "كما جاء في الأثر".

وهاجم المتصوفة "ممن اعتقدوا في بعض البله أو الموالين"، ورأوا مَن يتبعهم "ضال مبتدع، مخطئ في اعتقاده ، فإن ذاك الأبله، إما أن يكون شيطانًا زنديقًا أو زوكاريًا (يظهر النسك والعبادة، ويبطن الفسق والفساد)"[3].

وهاجم كذلك مَن اصطنعوا الأحاديث النبوية، وسماهم "صيارفة الأحاديث" ونقل عن شعبة بن الحجاج عن أحد المحدثين، أنه "لو أعطوه فلسين لحدثهم سبعين حديثا"[4].

ورغم هجوم "الطحاوي" على هذه المذاهب الردية بتعبيره، فاللافت أنه لم يتحدث عن الشيعة إلا مرة واحدة، فيما كان تناقض الأشعرية الأساس معها، وبخاصة الشيعة الباطنية، في وقت بدأ فيه المد الشيعي يتوسع، حيث ساد الفاطميون بالمغرب ثم بمصر والشام، وسيطر البويهيون الشيعة على شرق العالم الإسلامي وصولاً إلى بغداد مقر الخلافة الإسلامية. ونشب أول صراع بين السنة والشيعة، استمر حتى القرن السابع للهجرة.

وخلا مصنفه كذلك من حديث حول التمايز العقيدي، الذي بدا يتبلور جليًا

---

(1) نفسه ، ص 431.

(2) المصدر السابق، ص 146 .

(3) المصدر نفسه، ص 439.

(4) شرح الطحاوية، ص 277.

وقتذاك لدى السنة، بين الأشعرية من جهة، والحنبلية والسلفية أهل الحديث من جهة أخرى، وهو التمايز الذي اكتمل تاليًا بصعود الإحياء السني وتنامي الأشعرية، ويبدو التناقض جليًا في شرح الطحاوية، مع تنبيهه على عدم معارضة النص بمعقول ليأخذ بأدلة العقل في تفريقه بين النفس والجسم، أو مع طعنه في المالكية "ممن ينسبون إلى رجل يقال له مالك بن أنس"؛ ليمتدح بعدها "أنس رضي الله عنه"، وهو ما يصنع ظلالاً جديدة من الشك حول هذا المصنف.

ويشار، في هذا الصدد، إلى أن كتاب (شرح الطحاوية في العقيدة السلفية)، هو الكتاب العمدة في موضوعه، ويعد بمثابة "مانفيستو" الجماعة السلفية، وهو ما يفسر اهتمام السلفيين المعاصرين به، وإعادة طبعه ونشره وترجمته إلى بعض اللغات، وجعله من الكتب الدراسية المقررة في جامعة المدينة المنورة، وقد وجدت مخطوطة له "غفلاً من اسم المؤلف، وكانت نسخة سقيمة كثيرة الغلط والتحريف"، كما ذكر محققه "أحمد محمد شاكر"[1].

وقد نسب هذا الكتاب إلى أحد تلامذة العماد بن كثير، وهو "صدر الدين بن أبي العز الحنفي" (731- 792هـ)، ولا يعرف عنه سوي أنه اهتم بنقل الكثير من أقوال أئمة كافة المذاهب، كما تأثر على نحو واضح بمؤلفات ابن تيمية وتلميذه ابن القيم[2]، واعتنى بالتصنيف في الألغاز، وذلك في كتابه (التهذيب لذهن اللبيب)، اعتمادًا على ما صرح به "ابن كثير" في موضعين أو ثلاثة من شرحه. والكتاب شرح للعقيدة السلفية التي كتبها "الطحاوي"، وهو ليس الشرح الوحيد لما قدمه "الطحاوي"، فيما هنالك سبعة من علماء الأحناف في مختلف الأزمان قدموا شرحًا له، على نحو ما ذكره المؤرخ التركي "مصطفى بن عبد الله" كاتب حلب، المعروف بالحاج خليفة أو حاجي خليفة (1608- 1657م)، في موسوعته (كشف الظنون في أسامي الكتب والفنون).

---

(1) المصدر السابق، ص 5.

(2) المصدر نفسه، ص 10.

وكل هؤلاء، كما تشير مقدمة الكتاب، "لا يغلب الظن على أحد منهم بأنه صاحب هذا الشرح، لتباين ما بينهم وبين ابن كثير في الزمن والوطن، ولمغايرة صنيعهم في شروحهم لصنيع صاحب الشرح"(1).

ولأهمية شرح ابن أبي العز الحنفي، شكلت لجنة من المشايخ والعلماء السعوديين، قامت بتصحيحه والإشراف على طبعة، و"لكنه لم يخل من أغلاط كثيرة"(2) فأوكلت إعادة طبعه وتصحيحه إلى "أحمد شاكر".

بعدها، تعرض هذا الشرح لتحقيقات عديدة، قدمها ناصر الدين الألباني وزهير الشايب ومصطفى بن العدوي وغيرهم، فيما تبدو أهميته باعتباره ضمن مناهج التثقيف الديني الأساسية لدى السلفيين.

وفي هذا الشرح، لا يرد أي حديث عن "الأشعري" رغم أن الشارح كان معاصرًا له، مع أنه أكل من صحنه على ما يقول المثل الشعبي، ناهينا عن الأخذ بمرجعيات متباينة، لا يصلها ناظم فكري مشترك، وهو ما نستبينه في رجوعه إلى "أبي حنيفة" صاحب أكثر مذاهب أهل التعويل على القياس والرأي، و"ابن أنس" الذي جوز الاستصلاح وقال بالاستحسان في حدود، و"الشافعي" الذي ضيق الاجتهاد وحصره في القياس الشكلي، ومَن يميل إلى المصالحة بين فقه الشافعي وفقه أبي حنيفة، وأبي يوسف وينحو إلى التفتح، وابن حنبل المتشدد، وابن حزم الذي أخضع النقل والبرهان في منهجه الظاهري لظاهر النص، وعمل على توسيع دائرة الحرية الإنسانية، وتلخيصه أفكارًا أوردها "ابن تيمية" في كتابيه (منهاج السنة) و(موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول). وقد بين "ابن حجر

---

(1) نفسه، ص 6.

(2) محمد ناصر الدين الألباني: شرح العقيدة الطحاوية، الإسكندرية، دار إحياء السنة، بدون تاريخ، ص 13.

العسقلاني" أن الحنفية أنكروا على "ابن أبي العز" في عصره[1]، فيما ذكر "السبكي" أن هذا الشرح يخالف الأشعرية في ثلاث عشرة مسألة[2].

ويضاف إلى ذلك، تباينات جلية بين هذا العمل، وبين شروح أخرى له، نشرت في قازان (1321هـ)، وحلب (1340هـ)، وبيروت (1398هـ)، مع تحقيقين آخرين له، صدرا منتصف ستينيات القرن الماضي[3]، ناهينا عن ورود أسماء فيه تلت عصر الطحاوي (الفخر الرازي في مناقب الشافعية، السيوطي في صون المنطق، طاش كبرى زادة في مفتاح السعادة، الملا على القارئ في شرح الفقه الكبير...)، وكلها تشي بأننا إزاء خطاب تم ترميمه، وأنه، عبر تحقيقاته العديدة، لم يكن منزهًا عن الغرض.

3. ابن تيمية والوجوه المتعددة:

وإذا كانت المذاهب الفقهية الأربعة قد اكتملت ووضحت معالمها مع "ابن حنبل"، فقد تحول الجهد الفقهي بعد ذلك، رغم ما قدمه "الطحاوي" وغيره، إلى طور من التقليد والجمود، مع اقتصار الجهود على شرح هذه المذاهب وجمعها وتبويبها، واختصار مصنفاتها، وتنازع أصحابها، مما أدى إلى تضييق باب الاجتهاد.

وشهد أهل الحديث، استتباعًا، انحسارًا ملحوظًا، شعبيًا وسياسيًا، مع انقسام الفقهاء إلى حنابلة وأشاعرة، وتزايد قوة الأشاعرة كنزعة وسطية، رادها أبو الحسن الأشعري (260 – 324هـ)، وطورها من بعده الباقلاني (328–

---

(1) يراجع:
- أبو العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، حققها وراجعها جماعة من العلماء، توضيح زهير الشايب، بيروت، دار التراث، 1965.
- محمد ناصر الدين الألباني، مصدر سابق، 1978.

(2) ابن حجر: أنباء الغمر بأنباء العمر في التاريخ 2/ 96.

(3) السبكي : طبقات الشافعية (ج3) رقم 376.

403هـ)، وإمام الحرمين الجويني (419 - 478هـ)، وحجة الإسلام أبو حامد الغزالي (450 - 505هـ)، ما حدا بانتشار الأشعرية من خلال المدارس والمعاهد العلمية ، وبخاصة مع جهود "نظام الملك" وزير الحاكم السلجوقي الذي أسس المدرسة النظامية بإقرار الدولة العباسية للأشعرية، وإعلانها عن نفسها باعتبارها دولة أهل السنة والجماعة من خلال "القادرية" التي كتبها الخليفة العباسي "القادر بالله" بتبني بعض الأمراء لها، ومنهم محمد بن تومرت (469 - 524هـ) الذي قضى على دولة المرابطين الحنبلية في المغرب، واستبدلها بدولة الموحدين مطلع القرن السادس الهجري، وقام بإحراق كتب الفقه الإسلامية، وترك القرآن فقط للانطلاق منه نحو تأسيس شرعية الأشعرية سنة (408هـ)، وفيها استتاب المعتزلة والشيعة وغيرهما من أرباب المقالات المخالفة لما يعتقده من مذاهبهم، وألف كتابه الوحيد (أعز ما يطلب)، وأمر أن يتلى في المساجد، وأخذ عليه خطوط العلماء والفقهاء[1] وأضحت الأشعرية من يومها معتقد أكثر أهل السنة في الأمصار الإسلامية.

وفي إطار هذه الظروف، ظهر "شيخ الإسلام" تقي الدين أحمد بن تيمية (_661- 728هـ)، المولود في مدينة حران بسوريا، بعد تدمير المغول لبغداد بخمس سنوات، حيث ظل منصب الخليفة العباسي شاغرًا لأكثر من ثلاث سنوات، أي حتى سنة 659هـ، عندما ظهر في القاهرة، على نحو فجائي، رجل اسمه أحمد أبو القاسم، زعم أنه من نسل بني العباس، فنصبه الظاهر بيبرس خليفة، لينصب هو بدوره "بيبرس" سلطانًا على مصر. ومنذ ذلك الوقت، انتقلت الخلافة من بغداد إلى القاهرة، وإن ظلت خلافة اسمية، ليس للخليفة منها إلا بقاء اسمه على المنابر، فيما ظلت السلطة الفعلية في يد المماليك حتى سنة 923هـ، عندما سقطت مصر في يد العثمانيين.

وقد ورث "ابن تيمية" الموهبة والعلم عن أبيه وجده، وكانت أم جده

(1) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك، مصدر سابق، ص 79.

"تيمية" متفقهة تعظ النساء والرجال، فانتسبت إليها الأسرة، وشهد في طفولته المغول وهم يغيرون على مدينته، فهاجر مع أسرته إلى دمشق، واستقر فيها، واتجه إلى دراسة علوم القرآن والحديث، حتى صار من أئمة الحنابلة في الجيوش الإسلامية التي كانت تقاتل المغول، وتنقل بين الشام ومصر داعيًا إلى إصلاح أحوال المسلمين، وسجن مرات في دمشق والقاهرة حتى توفي في محبسه بقلعة دمشق، ويقال إنه ترك قرابة ثلاثمائة مجلد.

يتحدث "ابن حجر" عن سيرته بقوله: "سمع من ابن عبد الدائم والقاسم الأربلي والمسلم وابن علان وابن أبي عمر والفخر في آخرين، وقرأ بنفسه ونسخ سنن أبي داود، وحصل الأجزاء، ونظر في الرجال والعلل، وتفقه وتمهر وتقدم وصنف ودرس وأفتى وفاق الأقران، وصار عجبًا في سرعة الاستحضار وقوة الجنان والتوسع في المنقول والمعقول والإطالة على مذاهب السلف والخلف"[1].

عاش "ابن تيمية" في مصر سنوات سبع، من عام 705م هـ إلى عام 712هـ، وهناك عاين نفوذ الصوفية على السلطان والأمراء والعامة، ووجد علماءها متعصبين من التمسك الحرفي بعقيدة الأشعري، ورأى في احتفال أهل مصر بشهر رمضان أمر مستحدث، ولكنه مستحب.

والفترة التي عاشها، تعد الأكثر اضطرابًا في العالم العربي والإسلامي، باعتبارها فترة التراجعات التي تلت الحروب الصليبية، وسقوط بغداد، وانقسام السلطان السياسي بين المغول والمماليك، مع قيام الدولة الإيلخانية المغولية شرق الفرات وعبر الهضبة الإيرانية وصولاً لآسيا الصغري، التي احتلت المجال القديم للدولة الساسانية الفارسية بنموذجها الإسلامي، والدولة المملوكية في غرب الفرات بالشام ومصر. كانت الدولة الإسلامية ، إذًا، قد تمزقت إلى دويلات ومصر والشام هي الدولة الوحيدة الكبري، والمغول رغم هزيمتهم في عين جالوت قبل أن يولد، مازالوا يغيرون على الشام، والصليبيون يحلمون بالعودة،

---

(1) ابن حجر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، بيروت، دار الجبل، 1984، ص 144.

وانتشرت في عهده دور اللهو والخمارات، ودارسو الفلسفة ينشرون آراءهم، والعامة، في يأسهم من العدل، يلتمسون البركة من أضرحة الأولياء، وأتباع المذاهب الفقهية لا يصلي الواحد منهم خلف إمام على غير مذهبه بسبب التعصب المذهبي، فيما اشتدت الخلافات المذهبية والعصبية بين تيارات الفكر العقيدي في الإسلام ين الشاميين والعراقيين، بين الشافعية والحنفية، وبين الحنابلة والأشاعرة، وبينهما وبين المعتزلة، وبين كل هؤلاء وبين الشيعة.

وكان القرن الثاني الهجري الذي عاش فيه، هو قرن الشاطبي وابن خلدون، وأيضًا قرن ابن قيم الجوزية (691- 751هـ) أشهر تلامذة ابن تيمية، الذي تبعه إلى السجن وشرح مصنفاته، وعرف عنه تكفيره للرياضي والفلكي نصر الدين الطوسي ومدرسته، انطلاقًا من تحريم الفلك وتجريم علمائه. وهو قرن "الطوخي" من الحنابلة، مثلما كان في آن معًا قرن "ابن فرحون" و"ابن رضوان" و"السبكي" و"ابن جماعة، من المالكية والشافعية.

وتشير غالب الدراسات، إلى تمتع "ابن تيمية" بقوة التأثير في الأتباع، مع الاستقامة المفرطة، والتنزه عن الغرض، وإيجابيته في المواجهة من الحجة الفقهية إلى السيف، وشجاعته الأدبية في أحلك المواقف، بما في ذلك موقفه أمام "قطلوشاه" قائد المغول، حين نجح في إقناعه بإطلاق سراح أسرى المسلمين عندما عاد خلال غزوه لدمشق عام 699هـ، في وقت أفتى فيه الفقيه "ابن جماعة" بمشروعية حكم المغول. وقيل عنه إنه كان إذا خاطب الحكام، ذكرهم في قوة وحزم، بما يجب عليهم من نصرة الدين والذود عن حياض الإسلام، كما فعل مع سلطان مصر الملك الناصر محمد بن قلاوون، حين تقاعس عن الخروج إلى بلاد الشام لصد الغزو المغولي عليها سنة سبعمائة للهجرة. فقد جاءه "ابن تيمية" من بلاد الشام، يذكره بأنها داخلة تحت سلطانه، وأن عليه أن يخرج بجنده لنجدة أهلها، ثم لم يزل بهم، على ما يذكر "ابن كثير"، حتى جردت العساكر إلى الشام، ثم قال لهم : "لو قدر أنكم لستم حكام الشام ولا ملوكه، واستنصركم أهله، وجب عليكم النصر، فكيف وأنتم حكامه وسلاطينه، وهم رعاياكم وأنت

مسؤولون عنهم.. فإن تخليتم عن الشام ونصرة أهله والذب عنهم، فإن الله تعالى يقيم له من ينصره غيركم، ويستبدل بكم سواكم"[1].

وفي سجنة، كان "ابن تيمية" يكتب الوسائل والمؤلفات، ويجيب عن أسئلة السائلين، خاصة إبان حوادث عام 707هـ: "واستمر الشيخ في الحبس يُسْتَفْتَى ويقصده الناس ويزورونه، وتأويله الفتاوي المشكلة التي لا يستطيعها الفقهاء، من الأمراء وأعيان الناس، فيكتب عليها بما يحير العقول من القرآن والسنة"[2].

ولم يكن يحز في نفسه وهو في محبسه، إلا أنهم كانوا في أحيان يمنعون عنه الكتب والأوراق والمحابر والأقلام، كما حدث في حبسته الأخيرة التي توفي فيها بقلعة دمشق.

وبسبب اضطراب هذه الفترة، انعدم الوجود الفعلي لمؤسسة الخلافة من العمل السياسي حتى من الناحية الصورية، مما خلق أزمة فكرية بين المطلوب في الإمامة وبين الواقع، كما ضعف دور الفقهاء في الحياة العامة بسبب ظروف الحياة الصعبة.

وضاعف من هذه الأزمة، أن الغزو المغولي قد أدى إلى تحجيم دور الشريعة في الحياة السياسية، حيث وضع "جنكيز خان" دستورًا في القرن السابع الهجري حكم به المسلمين، واشتمل على أحكام اقتبسها من شرائع شتى من اليهودية والنصرانية والملة الإسلامية، وأسهمت الحروب الصليبية في استنزاف قوة المسلمين، وتعددت الفرق الدينية والمذاهب، مما ضيع معالم الشريعة الإسلامية وسط تضارب الآراء، كما لعبت الصوفية دورًا في تصدع العقائد وإدخال البدع[3].

---

(1) ابن كثير، البداية والنهاية (الجزء الرابع عشر)، مصدر سابق ص ص 15- 17.

(2) المصدر السابق، الجزء الأول، ص 48.

(3) أحمد مبارك البغدادي: دراسات في السياسة الشرعية عند فقهاء أهل السنة، الكويت، مكتبة الفلاح، 1987، ص ص 224- 225.

ولدى "ابن تيمية"، فإن السلف أي أهل السنة والجماعة هم خير الفرق، واتباعهم واجب على كافة المسلمين في التمسك بالنص القرآن، وارتأي أن السنة أي قول النبي وفعله وإقراره، لا تنسخ الكتاب، ولا ينسخها إجماع، كما أن الإجماع الصحيح لا يمكن أن يعارض كتابًا أو سنة ثم يأتي القياس بعد الكتاب والسنة والإجماع، فيما القياس لا يُقبل في مجال العقيدة، على أساس أنه إنما يكون في الفروع، وليس في الأصول، فالنص أصل والرأي فرع، ما يشي أن القياس الذي يجب الأخذ به هو القياس الصحيح، أي ما وافقت دلالاته دلالة النص، فإذا خالفه، فهو قياس فاسد لا يؤخذ به. ورأي "ابن تيمية" أن التأويل عن السلف هو التفسير، وبيان المراد من النص القرآني أو نصوص الحديث وهو تأويل مقبول، فيما التأويل الذي قال به كثير من الفلاسفة المسلمين والمتصوفة ورجال علم الكلام تأويل كاذب[1].

بجانب ذلك، طالب بإذلال أهل الذمة، وأقر بأن فتنة خلق القرآن هي من صنع الجهمية الجبرية وليس المعتزلة، وحرم بيع "كتب الصنعة" أو تعلم الكيمياء، وقام بمحاولة لحفظ ماء وجه الفقهاء، ممن تهافتوا على السلاطين، وله رسالة مشهورة ضمن فتاويه، عنوانها "رفع الملام عن الأئمة والأعلام"، يبين فيها وجوه العذر للأئمة في بعض اجتهاداتهم، ونهى عن لعن مجتهد مخطئ[2]، ورد الاعتبار للشريعة، فأسس نظرته على تصور عدد من الدول الإسلامية الكبرى، تكون نواة لاسترجاع وحدة الأمة، طالما كان إحياء الخلافة في الظروف التي عاشها عسيرًا. ولذلك لم يجد خيرًا في نشوء كيانات متعددة حتى داخل الدولة الواحدة، بما أسس لفكرة التمرد والخروج عليها.

من أجل ذلك حاول إحياء بعض المفاهيم الإسلامية، ونظَّرَ لدولة قائمة على أساس تحكيم الشريعة، مرتئيًا أنه حال انفصال الدين عن السلطة، فإن الفوضى

---

(1) ابن تيمية : موافقة صحيح المعقول لصحيح المنقول، الجزء الأول، القاهرة، المطبعة الأميرية ببولاق، 1321هـ، ص10.

(2) مجموع الفتاوى (الجزء العشرون)، ص 58.

والفتنة ستعمّان الدولة، ولذلك تمسك برؤية تشدد على الوحدة السياسية للمجتمع الإسلامي، فيما يرتبط بشرط المبايعة، التي تعني تعاهدًا متبادلاً بين الإمام ورعاياه، تتوثق عراها وتستمد مشروعيتها من الامتثال لإملاءات الشريعة، حيث "مَن اعتقد أنه يحكم بين الناس بشيء من ذلك (ما يخالف الشرع)، ولا يحكم بينهم بالكتاب والسنة، فهو كافر، وحكام المسلمين يحكمون في الأمور المعينة، ولا يحكمون في الأمور الكلية، وإذا حكموا في المعينات فعليهم أن يحكموا بما في كتاب الله، فإن لم يكن فضمان سنة رسول الله ﷺ، فإن لم يجدوا اجتهد الحاكم برأيه"[1]، عن طريق تحقيق مبدأ الشورى، مذكرًا أنه: "لا غنى لولي الأمر عن المشاورة، وقيل إن الله أقر بها نبيه لتأليف قلوب أصحابه، ويقتدي بهم مَن بعده، وليستخرج منهم الرأي فيما لم ينزل فيه وحي"[2].

ومع ذلك ورغمه، اعترف بالأمر الواقع، وجوز حكم المتغلب غير المستوفي لشروط الشرعية، ويبدو أنه كان يقصد بذلك المماليك، وهو ما حدا به أن يقر ويعترف بالسلطان الناصر محمد بن قلاوون المملوكي، وقبله بخلفاء "الضرورة" أمثال يزيد أو عبد الملك أو المنصور. فبقوله: "ومع أنه يجوز تولية غير الأهل لضرورة، إذا كان أصلح الوجود، فيجب مع ذلك السعي في أصلاح الأحوال، حتى يكمل الناس ما لابد لهم منه من أمور الولايات والإمارات ونحوها[3].

وفي هذا الصدد، أعاد "ابن تيمية" الاعتبار لموقف الرعية، فربط بين طاعتهم ولي الأمر، الذي اعتبره "ظل الله على الأرض"، وبين قيامه بإصلاح الأحوال، ما يعني جواز عصيان الرعية، إذا أخل السلطان بمسئولياته، وإن بدا عدم ميل "ابن تيمية" إلى سفك الدماء، إلا من أجل ردع أهل البدع والضلالة، "فالمشهور عن مذهب أهل السنة أنهم لا يرون الخروج على الأئمة وقتالهم بالسيف، وإن كان

(1) ابن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، القاهرة، دار زهور الفكر، 1989، ص ص 157- 158.

(2) تقي الدين بن أحمد بن تيمية، منهاج السنة النبوية، مصدر سابق، ص 132.

(3) ابن تيمية، السياسة الشرعية، مصدر سابق، ص 24.

فيهم ظلم؛ لأن الفساد في القتال والفتنة أعظم من الفساد الحاصل بظلمهم بدون قتال ولا فتنة، فيدفع أعظم الفاسدين بالتزام الأدنى"[1].

وقد شكل "ابن تيمية" تحديًا كبيرًا للمتصوفة والمتكلمة والمناطقة والشيعة والأشعرية والمعتزلة، وشدد على رفض التصوف الكفري، ممثلاً في "محيي الدين ابن عربي" (560- 638هـ) الذي دعا إلى وحدة الوجود ونادى بالأخوة والعمل والمساواة والعدالة، كما رفض التصوف الشيعي، ممثلاً في الطائفة الأحمدية الرفاعية، وأفكار المتكلمين والمتصوفة، وهو ما يتضح في قوله: "لا يوجد في كلام أحد من السلف أنه عارض القرآن بفعل ورأي وقياس، ولا بذوق ووجد ومكاشفة ولا قال قط: قد تعارض في هذا العقل والنقل"[2].

وقد تزعم ثورة الفقهاء على نفوذ أتباع المتصوف "ابن عربي"، وعلى رأسهم الشيخ "نصر المنجي" الذي سيطر على السلطان المملوكي "بيبرس الجاشنكير"، وقد اغتصب العرش من "الناصر محمد بن قلاوون".

وأثار غضبه انتشار الطائفة الأحمدية الرفاعية، التي أسسها المتصوف "أحمد الحسيني الرفاعي" نهايات القرن السادس الهجري، ممن يسمون أنفسهم "البطائحية"، وما كانت تصطنعه من دخول النيران، والركوب على السباع، ولبس الأطواق الحديدية في الرقاب، واللعب بالحيات" وغيرها من أنواع المخارق"، وأثبت مخالفتهم للسنة[3]، وبلغت ثورته على صوفية عصره، إلى درجة قام فيها مع صحبه بهدم ضريح صوفي يقصده الناس بالعبادة والتقديس.

وأفتى بتحريم الاستغاثة بقبول الأولياء والأنبياء وزيارتها، أو شد الرحال إليها، ومنها قبر الرسول، وفرق بين الشفاعة كمقام محمود، وبين الاستغاثة

---

(1) المصدر نفسه، ص 189.

(2) المصدر نفسه، ص 28.

(3) البرزالي: المقتفي على كتاب الروضتين المعروف بتاريخ البرزالي، القسم الأول، الجزء الثاني، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، بيروت، 2006، ص 298.

بالأنبياء والأولياء، لما فيها من شبهة الشرك بالله، ولهذا منعها سدًا للذرائع، ومعارضته كذلك لمبدأ "وحدة الوجود"، كما صاغه ودعا إليه "ابن عربي" وتلاميذه، وهو التصور الذي اعتبره "ابن تيمية" نقضًا لتعالي الله وسموه ووحدانيته، فإن هذا الموقف لم يؤدِّ به إلى قطيعة مع التصوف، بل السعي إلى بناء نظام روحي وأخلاقي وإسلامي على أساس من القرآن والسنة، وهو ما حدا به أن يمدح "عبد القادر الجيلاني" (470 – 511هـ) مؤسس الطريقة القادرية، ويؤيد كرامات أقطاب الصوفية القائمة على الحجة في الدين أو الحاجة بالمسلمين[1].

وتهكم في أحد فتاويه على الأسماء التي تطلق على المتصوفة من قبل العامة "مثل الغوث الذي بمكة، والأوتاد الأربعة، والأقطاب السبعة، والأبدال الأربعين، والنجباء الثلاثمائة، فهي ليست موجودة في كتاب الله، ولا هي مأثورة عن النبي ﷺ، لا بإسناد صحيح ولا ضعيف محتمل، إلا لفظ الأبدال"[2].

ونتيجة موقفه المتشدد من المتصوفة، اتهمه الشيخ "نصر المنجي" بالوقوع في التشبيه والتجسيم، مما أدى إلى سجن "ابن تيمية" مرتين في قلعة دمشق، وسحب حق إصدار الفتوى منه، كما منع الكتابة في آخر أيامه حتى مات في سجنه، وهو ما أورثه حدة في التفكير، نتيجة اضطهاد المتصوفة له.

وجانب انتقاده للتصوف الفكري (ابن عربي) والشيعي (نصر المنجي)، انتقد التشيع في شخص "ابن المطهر الحلي" (648- 726هـ)، في وقت كان الصراع محتدًا بين السلطان "الناصر" المملوكي والسلطان "خدا بنده" سلطان الدولة الإيلخانية للسيطرة على مكة، وكان "ابن تيمية" آنذاك مقربًا من السلطان المملوكي، و"الحلي" مقربًا من السلطان الإيلخاني، ما عني أنه في سياق صراع سلطنة المماليك ضد الامتداد الشيعي، جاء وضع "ابن تيمية" لكتابه كرد مباشر

---

(1) مجموع الفتاوى، ج 10 ، ص ص 455- 464.

(2) تقي الدين بن أحمد بن تيمية، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية (الجزء الأول)، مصدر سابق، ص 47.

على كتاب "الحلي"، وهو ما سجله "الحافظ الذهبي" (ت 748هـ) في كتابه (المنتقى)، وكان "الحلي" قد أخذ على أهل السنة مبايعتهم "أئمة مشتغلين بالملك والمعاصي"، فحكم "ابن تيمية" ببطلان هذا الرأي، ورد على كتابه (منهاج الكرامة في معرفة الإمامة)، الذي اهتم فيه "الحلي" بمقاربة الأصل النبوي للإمامة، بكتاب (منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية)، انتقد فيه عقيدة الإمامة الشيعية أصولاً وفروعًا[1]، خلال فترة تمايز فيها المذهبان السني والشيعي، ووضحت معالمها، وتنافسهما على السيادة على الإسلام.

وحين استفحل خطر الشيعة في الشام، قدم فتوى دعم فيها غزو الجيش المملوكي لمنطقة كسروان بجبل لبنان، وكان سكانها من الشيعة الإسماعيلية، أتباع "إسماعيل بن جعفر الصادق"، ممن عرفوا بعد ذلك باسم الفاطميين، وكانوا يتعاونون مع بقايا الصليبيين بقبرص، وكتب إلى أطراف الشام يحث على قتالهم، واستمر في حصارهم حتى أجلاهم .

ونقد المنطق الأرسطي نقدًا تفصيليًا في استدلاله وقياسه البرهاني، وألف عدة كتب في الرد على المنطقيين ضاع بعضها، مذكرًا بأن "هذا المنطق لا يحتاج إليه الذكي ولا ينتفع به البليد"[2] : ونظر إلى تلك المعرفة على أنها لا تمت للعمل بصلة، لأن العلم، لديه هو الموروث عن النبي، وهو ما حدا به أن يفرق بين "علم مذموم" و"علم ممدوح"[3].

كان "ابن تيمية" يؤمن بالمنطق كأسلوب للتفكير المنظم والرد على المخالفين، والدفاع عن سلطة نص الوحي، وعن حجيته الذاتية وعلي نسبية الفهم الإنساني له، وإن لم يصرح بذلك، فيما اعتقاده بخطورة المنطق على عقائد المسلمين كان سببًا في مغالاته أحيانًا في الهجوم عليه، وفيما ذهب إليه من أنه عديم الفائدة ولا

(1) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، مصدر سابق، ص 53.

(2) ابن تيمية : الرد على المنطقيين، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، 1989، ص 3.

(3) ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى (الجزء الأول)، القاهرة، 1324هـ، ص 238.

ضرورة له، وهو ما يمكن أن يفسر رده على مشروع "الغزالي" لتوظيف المنطق اليوناني في المباحث الأصلية، وعدم اكتفائه بإبطال قواعده ورد أصوله، بل عمل على معارضتها بقواعد وأصول أخرى، اعتبرها التنظيم الحق لعملية الفهم بصفة عامة، والفهم الشرعي بالأخص.

لقد انتقد الرجل ما رآه مؤثرات خارجية على الثقافة الإسلامية، كالمنطق والفلسفة اليونانية، واتخذ موقفًا عدائيًا من الخليفة "المأمون" الذي ساعد على إدخالها، ووضع رسالته المشهورة (الرد على المنطقيين)، التي حاول فيها أن يدحض المنطق اليوناني ودعاوى الفلاسفة المسلمين، من أمثال الفارابي وابن سينا وابن سبعين.

وانتقد المتكلمة، وقال عنهم: "إنهم يقدمون في كتبهم الكلام في النظر والدليل والعلم، وإن النظر يوجب العلم، وإنه واجب، ويتكلمون في جنس النظر وجنس الدليل وجنس العلم، بكلام قد اختلط فيه الحق بالباطل، ثم إذا صاروا إلى الأصل والدليل الذين استدلوا بحدوث الأعراض على حدوث الأجسام، وهو دليل مبتدع في الشرع وباطل في العقل"[1].

وتحدث بجرأة حول الصلة بين المعقول والمنقول، وحاكمها بمنطق صحيح، دحض مواقف الفلاسفة التوفيقيين، وسعى إلى المحاججة عليهم بموافقة ما هو معقول لا ما هو منقول، ولم يسلم مطلقًا بتعارض العقل والنقل، بل انتهى في منهجه إلى أنه لا يوجد معقول صريح يمكن أن يناقض منقولاً صحيحًا، أي ثبت نقله عن النبي بطريقة صحيحة، لأن كلا من العقل والنقل وسيلة وهبها الله للإنسان ليهتدي بها ويعرف الطريق إليه. فإذا كان مصدر الاثنين واحدًا، والغاية منها واحدة، فلا يمكن أن يقع بينهما تعارض، مذكرًا أنه "إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات، فإما أن يجمع بينهما وهو محال؛ لأن

(1) ابن تيمية: مجموعة الرسائل الكبرى، مصدر سابق، ص 183.

العقل أصل، وإما أن يُردَا جميعًا، وإما أن يقدم السمع وهو محال؛ لأن العقل أصل النقل، فلو قدمناه عليه كان قدحًا في النقل والعقل جميعًا، فوجب تقديم العقل، ثم النقل إما أن يتأول، وإما أن يفوض"[1].

وناقض الأشاعرة، واتهمهم بأنهم من منكري الأسباب ونسبهم إلى الجهمية، حين جعلوا مرجع الاقتران إلى المشيئة، من غير أن يكون بين السبب والمسبب ارتباط ضروري عقلي، وتطرق في مماثلتهم مع المشركين في إنكار توحيد الإلهية وتوحيد الصفات والأسماء ووصفهم بأنهم "أخرجوا من التوحيد ما هو منه، كتوحيد الإلهية، وإثبات حقائق أسماء الله وصفاته، ولم يعرفوا من التوحيد إلا توحيد الربوبية، وهو الإقرار بأن الله خالق كل شيء وربه، وهذا التوحيد كان يقر به المشركون"[2]. وهاجم شيخهم "أبي الحسن الأشعري"، رغم أنه في آخر أعماله اتبع مذهب أهل السنة في فهم النصوص، وبخاصة مذهب "ابن حنبل"، وعدل عن رأيه في صفات الله، فرأى أن الله استوى على عرشه، وأن له وجهًا، وله عينًا بلا كيف، وأن القرآن كلام الله غير مخلوق وأعلن "التمسك بالكتاب والسنة من غير تأويل، وبما روى الصحابة والتابعون وأئمة الحديث، وبما كان عليه "أحمد بن حنبل"[3].

غير أن "ابن تيمية" رآه يجادل المخالفين بالأدلة العقلية، لا بالنصوص المنقولة، فيما العقل لدى "ابن تيمية" يجب أن يكون تابعًا للنقل، حيث النقل هو الذي يقيم البراهين، ثم يأتي العقل فيؤيدها أو يفسرها.

من هنا رأى "ابن تيمية" أن "الأشعري"، الذي تربى في مدرسة المعتزلة، يتبع طريقهم في الاستدلال، وهي ليست منهج أهل السنة، فهو يغلب العقل ويؤول بعض النصوص لتتفق مع العقل.

---

(1) ابن تيمية، موافقة صحيح المعقول لصحيح المنقول، مصدر سابق، ص10.

(2) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية (الجزء الثالث)، مصدر سابق، ص 289.

(3) أبو الحسن الأشعري، الإدانة في أصول الديانة، مصدر سابق، ص 11.

وناقض كذلك الأشاعرة المتأخرين كفخر الدين الرازي: "ومنه مَن يصنف في دين المشركين والردة عند الإسلام، كما صنف "الرازي" كتابه في عبادة الكواكب والأصنام، وأقام الأدلة على حسن ذلك ومنفعته ورغب فيه، وهذه ردة عن الإسلام باتفاق المسلمين، وإن كان قد يكون تاب منه وعاد إلى الإسلام"[1]؛ لأنهم أدخلوا المفاهيم الفلسفية الإغريقية إلى قلب الإسلام، وأنهم بمحاولتهم تأويل صفات الله، وإنكارهم السببية، كانوا ينقضون الأسس العقلانية للدين، ومسؤولية الإنسان تجاه أعماله.

كانت الآراء في أيامه، حول صفات الله، تتصارع ما بين رأي الأشاعرة السائدة الذي أعطاه "الغزالي" صبغة عملية، ودعمه بالتصوف، وحوله إلى أيديولوجية تخدم المخطط الدعائي السني الإحيائي، وذهب فيه إلى أن هذه الصفات لا يمكن أن تفهم حرفيًا، بل ينبغي تأويلها تنزيهًا للذات العلية. أما الرأي الآخر، فيذهب إلى أن هذه الآيات يجب أن تفهم حرفيًا، بظاهر النص، وهو ما عرض أصحابه إلى اتهامهم بأنهم يشبهون الله بالإنسان ويجسمونه، وهو منزه عن التشبيه والتجسيم؛ ولذلك أطلق عليهم المشبهة والمجسمة.

ورأي ثالث، ذهب إلى عدم البحث عن هذه الآيات حيث لا أحد غير الله يدرك معناها، باعتبارها من المتشابهات. ثم كان الرأي يقول إنه يجب الإيمان بهذه الآيات، وتصديق ما جاء فيها من غير نظر إلى كيفيات الاستواء واليد والسمع والبصر[2].

وقد سار "ابن تيمية" في فهمه لآيات الصفات وأسماء الله الحسنى على مذهب "ابن حنبل"، فأنكر تأويلها أو تفسيرها على معنى مجازي كما قال الأشاعرة والغزالي، وأنكروا فهمها بحرفية النص، وتشبيه الله بالإنسان، بل

(1) ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبري، مصدر سابق، ص 87.

(2) عبد الرحمن الشرقاوي: ابن تيمية الفقيه المعذب، القاهرة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 1995، ص ص 41- 44.

"علينا أن نصدق كل ما وصف الله تعالى به نفسه، بلا تأويل أو تجسيد أو تشبيه.. فهذا كله تحريف للكلم عن مواضعه"[1]. ووضع لذلك أسسًا وقواعد هي: إثبات الصفات ونفيها يكون بحسب ما جاء في الكتاب والسنة، تنزيه الله تعالى يجب أن يكون بالنقل لا بالعقل، نفي مماثلة الله تعالى لشيء من خلقه في ذاته وصفاته وأفعاله، وأنه لا يصح البحث عن حقيقة الله تعالى وكنهه وكذلك صفاته[2]. وقد عرضه هذا الفهم لاتهام المجسمة والمشبهة له بالكفر، والأشاعرة بالزيغ.

أما الاعتزال الذي ساد أيامها في أوساط الشيعة وبعض السنة، فرأى في أهله أنهم يقوضون أسس التوحيد، ركن الإسلام الأكبر، بنفيهم أي تصور مباشر لصفات الله، وبجعلهم العقل المحدد الوحيد للفعل الإنساني.

وفي المقابل، سعى إلى توكيد صفات الله كما جاءت في النص القرآني، مشيرًا في الوقت نفسه إلى الفرادة والتميز المطلق لهذه الصفات، وهو ما حدا به أن يختار طريقًا وسطًا بين مبدأ "الكسب" اللاعقلاني في صيغته الأشعرية المتأخرة، وهو المبدأ الذي يذهب إلى أن الإنسان ليس له تأثير في مقدوره أو فعله، فكلاهما مخلوق من قبل الله، والعبد يكتسبهما وفق المقدور الإلهي، وهو مجرد محل لهما، وبين ما رآه توجهًا عقلانيًا مفرطًا عند المعتزلة.

إن هذا هو ما يجعل محاولة "ابن تيمية" تعبيرًا صريحًا عن التوجه الإسلامي، للتوفيق بين قدرة الله الشاملة والمطلقة، ومسؤولية الإنسان المؤسسة على ملكاته العقلية، ما يتبع ذلك بالنسبة لابن تيمية، هو التوكيد على أن الدليل العقلي والشعري لا يصطدمان بالضرورة، وهو ما نتلمسه لديه.

على أن ما يبدو مركزيًا في مشروعه الإصلاحي، هو البحث عن سبل إعادة بناء الوحدة الفكرية، وهو ما جعله يصر على إعلاء دور النص الإسلامي

---

(1) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، مصدر سابق، ص 271.

(2) مجموع الفتاوى (الجزء السادس)، ص 518- 521.

المؤسس، القرآن والحديث وما بعدهما من إجماع الصحابة التابعين؛ ما أدى به أن يخرج "أبي الحسن الأشعري"، الذي عاش قبله بأربعة قرون من موقع الكلام السلفي، حين أخذ عليه أنه يجادل المخالفين بالأدلة العقلية، لا بالنصوص المنقولة، وأنه : "لم يحط علمًا بما في الكتاب والسنة من بيان ما يتعلق بالأصول والأحكام"[1]، وأدى به الحرص على المطابقة بين الدولة والأمة، والسياسة والشرع، إلى نفي التعدد والاختلاف الفكري، ووصم أصحابه بالكفر والاتهام، والسعي لإحياء التصورات المبكرة للإسلام، التي لم يطلها التلوث بعد، وهو ما يتضح في تكريسه الدعائم العقائدية لمفهوم التوحيد الإلهي، وتشديده على التمسك بالتراث الديني الموروث عن السلف، كمحاولة منه لتحويله إلى آلية مقاومة ثقافية، وتمسكه بظاهر النص كبديل عن عقائد المتصوفة والمتكلمين، وحصره لوظيفة التأويل في عدم تحريف الكلم عن مواضعه، وإعلائه من مقام الصحابة، وإبطاله التمييز الاعتباطي الساري بين بدعة محرمة وأخرى مستحدثة، ورفضه لجميع أنواع الإجماع التي تزكي البدع، فيما الإجماع الصحيح في نظره هو إجماع السلف وحده، الذي يستمد حجيته من اعتماده على أسبقية النص المطلقة.

وبهذه الحيثيات، يجوز القول بأن "ابن تيمية" أعاد تأسيس الثقافة الإسلامية على المبادئ التي عرفت في زمنه بعقيدة أهل السنة والجماعة، التي ستعرف تاليًا بالسلفية.

وفي فتاويه، أجاز للمرأة أن تشترط على زوجها عند العقد ألا يتزوج عليها ولا يتسرّي، فإن أخل بالشرط فلها فسخ النكاح، وذهب في مسألة الطلاق البدعي، وهو أن يطلق الرجل امرأته في حيض أو في طهر جامعها فيه، إلى عدم وقوع ذلك الطلاق، مخالفًا بذلك الأئمة الأربعة. كذلك خالفهم في مسألة طلاق المرأة ثلاثًا في فم واحد أو في مجلس واحد، فأفتى بأنه لا يقع إلا طلقة واحدة، وخالفهم أيضًا في مسألة الطلاق المعلق، فأفتي بأن من علق طلاق امرأته على

---

(1) ابن تيمية : الفرقان بين الحق والباطل، بيروت، دار القلم، دون تاريخ، ص 107.

شيء، لا يقع هذا الطلاق إلا إذا نـوى بـه صـاحبه الطـلاق، لا مجـرد التهديـد أو الحمل على فعل شيء أو تركه، كذلك أفتى بأن الحلف بالطلاق لا يقع به طـلاق، وإنما هو يمين تكفير[1].

وفي موقعة "شـفجب"، وكانـت موقعـة فاصـلـة بـين المسلمين والمغـول في رمضان سنة 702هـ، أفتي للجند بالفطر، ووقف على صهوة جواده ليراه الجميع، وأكل وشرب، وجال بـين صـفوف الجنـد يأكـل ويـشرب، ويـأمرهم بالإفطـار فأفطروا[2]، وأفتى بتسعير البضائع، ونهى عن اقتران البيع بالسلف، سدًا للذريعة إلى الربا ومنع كل الحيل التي تـؤدي إلى مُحَرَّم، وأبـاح الاضـطرار إلى الإقامـة في مسكن خالٍ، وأفتـى بـأن الرقيـق غـير قـدير بـالحكم معارضًـا بـذلك الـسلطنة المملوكية، وإن عدل عن رأيه حين غادر الشام إلى مصر، فأفتى بأن "مَن خرج على إمام أو سلطان، إلا كان ما تولد عن فعله من الشر، أعظم ما تولد من الخير"[3].

كان "ابن تيمية" أكثر السلفيين جدالاً وخصومة ومناظرة: ففي الوقت الذي خالف فيه أئمة المذاهب الفقهية الكبرى الأربعة، وخاصة حـول مـسائل العقـود والشروط، مفضلاً عليهم دليله الخاص القائم على الاجتهاد في المـذهب الحنبلي، والخروج عنه أحيانًا ليأخذ بفقه مالك أو أبي حنيفة أو الشافعي، أو فقه آل البيت، وبصفة خاصة فقه جعفر الصادق، رفض بالمثل كل النظم المعرفية "البرانيـة" مـن فلسفة ومنطق، واعتبرها بدعا وهرطقـات. ورغـم تقديمـه للعقـل عـلى النقـل، تصدي للعقلانية الكلامية التي يمثلها الرازي والغـزالي والجـويني وغـيرهم مـن أعلام المتكلمين. وخالف "ابن تيمية" مبدأ سلفيًا أساسيًا هو الإجماع، الذي يعد صفة ملازمة للنقل والتقليد والتسليم في النزعة السلفية، فبقوله: "لم يقع إجماع إلا

---

(1) لمزيد من التفصيل حول هذه الفتاوي ، يراجـع: ابـن تيميـة، مجموعـة الرسـائل الكـبرى، مصدر سابق، صفحات متفرقة.

(2)ابن كثير : البداية والنهاية (ج 14)، ص 27.

(3) بطروشوفسكي: الإسلام في إيران (الترجمة العربيـة)، القـاهرة ، دار الـدعوة، 1982،ص 65.

إجماع الصحابة قبل أن يتفرقوا في الأمصار، وغير ذلك فيه خلاف"[1].

وخالف، وهو الحنبلي، حنابلة عصره في تغيير المنكر باليد، حين كانت تنطلق جماعاتهم للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فتكسر الحانات، وتريق الخمور، وتكبس البيوت المتخذة للفواحش، وتضرب الفساق، وتحلق شعور المتشبهين من الرجال بالنساء، وترجم مَن يفعل فعل قوم لوط، مما أزعج الناس، فاتهموا هذه الجماعات بالضيق والغلو وسموهم الأراذل، ورأى فيهم "ابن تيمية" أنهم "شانوا الحنابلة شينًا لا يغسله ماء البحار".

وخالف "ابن حنبل" في الأخذ بأصل من أصول الفقه هو الاستصلاح أو المصالح المرسلة، ويعني التصدي المباشر للواقع، والعمل بما فيه مصلحة الناس، فيما ليس فيه أمر أو نهي ديني ورد بالقرآن أو السنة، إذا لم يكن هناك دليل شرعي من الأحكام السابقة، ورأى أن هذا الأصل أدخل إلى ما يدل عليه الكتاب والسنة دلالة واضحة بعموم النص، أو داخلاً في القياس الصحيح أو الاستحسان أو الاستصحاب، ومؤداه بقاء الحال على ما كان عليه حتى يقوم دليل بغيره. لقد خشي أن يتحكم العقل في الشريعة حيث الأخذ بالمصالح تطبيق لمبدأ "أن الأمور يدرك حسنها وقبحها بالعقل"، وهو ينكر هذا المبدأ، لأنه يشرع من الدين ما لم يأذن به الله .

أما عن مناظراته، فقد عقدت له محاكمة في دمشق عام 705 الهجري، من علماء المالكية والحنفية والشافعية، اتهموه بأنه يشبه الله تعالى بالبشر ويجسمه، حين ذكر يومًا وهو على المنبر "أن الله ينزل إلى السماء الدنيا كنزولي هذا"، ونزل درجة من درجات المنبر، وكان رده في المحاكمة التي جمع فيها القاضي القزويني الشافعي جماعة من الفقهاء لمناظرته، فوافقوه على رأيه، حين ذكر لهم أنه أراد أن يقرب المعنى للعامة، أما رأيه في الصفات والأسماء الحسنى، فهي كما وصف الله تعالى نفسه في القرآن.

---

(1) ابن تيمية، مجوعة الرسائل، ص 41.

وفي القاهرة، أقيمت له محاكمة ثانية عام 711 الهجري، وعقدوا له امتحانًا في القلعة بتهمة التعريض بابن عربي وسب أتباعه، وحكم عليه بالسجن عامًا، ونقلوه على أثرها مع أخوته ليلة عيد الفطر إلى الجب بالقلعة، وَأُرْسِلَ كتاب إلى دمشق يتضمن حل دم ومال من اتخذ عقيدة "ابن تيمية"، وقرئ الكتاب بالجامع الأموي، وألزم به الحنابلة ممن أنكروا على عقائد الصوفية الاتحادية[1].

وخلال وجوده في المعتقل، جرت فتن للحنابلة بمدينتي بلبيس والقاهرة، واحتدت في الشام بين الأشاعرة والحنابلة، ومارس المتصوفة الضغط عليه وهو في المعتقل، حتى يسلم لهم بعقائدهم، ويكف عن الإنكار عليهم في نظير الإفراج عنه، فكانت إجابته أنه إن قتل كانت له شهادة، وإن نفي كانت له هجرة، وإن حبس كان له معبد؛ مما حدا بالمتصوفة أن يثيروا عليه الغوغاء، فامتدت أيديهم له بالضرب والأذى، ولم يزل كذلك حتى أفرج عنه ورجع إلى دمشق[2]. وفرضت عليه الإقامة الجبرية في قلعة دمشق سنة (726هـ)، بسبب فتواه في تحريم شد الرحال إلى قبور الأنبياء، وظل فيها حتى وفاته.

وقد أسفرت جهود "ابن تيمية" عن تكوين مدرسة فقهية، ابتعدت عن خط القضاة وكبار الفقهاء الذين دانوا بالتصوف ودافعوا عنه وتحمل تلامذته الكثير من عنت الفقهاء والصوفية أثناء محنة أستاذهم، وأظهرهم "ابن قيم الجوزية" (691- 751هـ)، واستمرت مدرسته بعد موته تنادي بمبادئه وتدافع عنه وعنها، ومنهم ابن كثير (1300 – 1373)، والآمدي، والفقيه الشيعي محمد الصفائي، وجلال الدين السيوطي، وواصلت دعوته على نحو من التعديل في أحيان. وأثرت حركته في النشاط الفكري لبعض فقهاء القرن الثامن، ممن ناقشوا آراء "ابن عربي" وحكموا بتكفيره.

---

(1) ابن أيبك الداوداري: "الدار القاهرة في سيرة الملك الظاهر" في (كنز الدرر وجامع الغرر)، الجزء التاسع، تحقيق هانس أرفست وأروير رويمر، نشر سامي الخانكي، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1960، ص ص 133- 138.

(2) المصدر السابق، ص 151.

بيد أن المعارضة التي واجهها "ابن تيمية"، كانت بحجم الاتساع والشمول الذي تميز به مشروعها، وهي المعارضة التي ضمت علماء كبار من المؤسسة السنية آنذاك، وشخصيات بالغة النفوذ من صفوف المتصوفة في كل أنحاء السلطنة المملوكية، ناهينا عن غلاة خصومة من الشانئين والحاسدين.

ويشار هنا إلى تحديد "ابن تيمية" التكفير بشروط، ومن أهمها إقامة الدليل على النطق بما يوجب الكفر، مثل إنكار وجود الله أو الشرك به، أو سب النبي أو زوجاته أو أصحابه، وصوغه وصف الفسق كبديل عن التكفير الصريح، وهو شكل مخفف عن التكفير لا يؤدي إلى الخروج عن الملة، وإنما إلى إبعاد كل مَن يحوم الشك حول عقيدته.

ورغم ذلك مثل سلطة مرجعية فاعلة في خطاب السلفية الجهادية في اعتبار سقوط الخلافة العباسية نكسة للنموذج التاريخي للدولة الإسلامية المثالية التي تتطلب إعادة تشكيل الأمة الإسلامية على قاعدة تطبيق الشريعة الإسلامية، وفق الاجتهادات الخاصة بالمدرسة الحنبلية، التي يمثل "ابن تيمية" أول مطوريها وأبرزهم، حين بحث في فتاوى ابن تيمية ونعوته العقائدية الفائضة في أعماله (مبتدع، متزندق، رافضي، باطني، خوارجي..) عن أجوبة نظرية شرعية لأسئلته، لكن هذا الخطاب أغفل الظروف المغايرة التي استعملت فيها هذه الفتاوى. فقد صاغها "ابن تيمية" في لحظة مهاجمة المغول، الذين يتلفظون بالشهادتين، للشام وفتكهم بمسلميها، مما دفعه، خلافًا للحكم الفقهي التقليدي الذي يقضي بعصمة دماء وأموال من يتلفظ بالشهادتين، إلى أن يفتي بكفر المغول ويخرجهم عن ملة الإسلام.

ذلك أن المغول دخلوا الإسلام، فيما بقي تحولهم إلى هذا الدين سطحيًا، على حين أن النظام الذي فرضوا تطبيقه على البقاع الإسلامية التي أصبحت تحت سيطرتهم، لم يستلهم الشريعة، بل مثَّل نوعًا من الصياغة التي تتلاءم مع عاداتهم وتقاليدهم السابقة على الغزو.

ورأى السلفيون الجهاديون راهنًا مماثلة بين هذه الصياغة وبين القوانين السائدة في البلدان العربية، التي صيغت انطلاقًا من المفهوم الحقوقي الغربي، ومن ثَمَّ فهي ليست أكثر من صيغة معدلة من نظام المغول القانوني، ما عنى لهم في مصر أن الرئيس السادات ليس سوى صورة من المغول الجدد، بما يتوجب عليهم إعلان الجهاد لإسقاطه، وهو ما تم باغتياله.

ذلك فقيه مثير للجدال، وهو ما عاينه "ابن حجر" حيث كتب: "وافترق الناس فيه شيعًا، فمنهم مَن نسبه إلى التجسيم، لما ذكر في العقيدة الحموية والواسطية وغيرهما من ذلك، كقوله إن اليد والقدم والساق والوجه صفات حقيقية لله، وإنه مستوٍ على العرش بذاته، فقيل له يلزم من ذلك التحيز والانقسام، فقال: أنا لا أسلم أن التحيز والانقسام من خواص الأجسام، فاتهم بأنه يقول بتحيز في ذات الله، ومنهم مَن ينسبه إلى الزندقة، لقوله إن النبي ﷺ لا يستغاث به، وإن كان ذلك تنقيصًا ومنعًا من تعظيم النبي ﷺ، وكان أشد الناس عليه في ذلك "المنور البكري"، فإنه لما عقد له المجلس بسبب ذلك، قال له بعض الحاضرين: يعذر، فقال "البكري": لا معني لهذا القول، فإنه إن كان تنقيصًا يقتل، وإن لم يكن تنقيصًا لا يعذر، ومنهم مَن ينسبه إلى النفاق لقوله في على ما تقدم وقوله إنه كان مخذولاً حيثما توجه، وإنه حاول الخلافة مرارًا فلم ينلها، وإنما قاتل للرياسة لا للديانة، ولقوله إنه كان يحب الرئاسة، وإن عثمان كان يحب المال، ولقوله أبو بكر أسلم شيخًا يدري ما يقول، وعلي أسلم صبيًا والصبي لا يصح إسلامه على قول، وبكلامه في قصة خطبة بنت أبي جهل، وقصة أبي العاص بن الربيع، وما يؤخذ من مفهومها، فإنه شنع في ذلك، فألزموه بالنفاق لقوله ﷺ: لا يبغضك إلا منافق، ونسبه قوم إلى أنه يسعى في الإمامة الكبري، فإنه كان يلهج بذكر "ابن تومرت" ويطريه، فكان ذلك مؤكدًا لطول سجنه، وله وقائع شهيرة[1].

وبهذه الحيثية اختصم الناس فيه، واشتد خلافهم حوله والإعجاب به، وهو القائل عن نفسه: "أنا إن قتلت كنت من أفضل الشهداء وكان عليّ الرحمة

(1) ابن حجر، مصدر سابق، ص ص 155- 165.

والرضوان إلى يوم القيامة"[1]، وأضحت الإشارة إليه مما لا يمكن تفاديه في عموم الخطاب الإسلامي، ومازال يحتفظ حتى اليوم بضراوة الخصوم وحماسة الأنصار، فيما تراوحت النظرة إليه: فالسلفيون يرون فيه فقيه النزعة السلفية، لا لمجرد أنه استخدم مصطلح السلفية في البعض من كتاباته؛ بل لأنه حدد معالم هذه النزعة لكل السلفيين من بعده، ومن ثم اعتبروه "قامع المبتدعين" و"الأمة الهمام" و"رأس الربانيين من حراسة الهوية الإسلامية"، فيمنا عاينه البعض كممثل للاتجاه المغالي في الإسلام السني، والمساهم في التأسيس له، وآخرون رأوا في البعض من آرائه حسًا اجتماعيًا واضحًا، حين أجاز للإمام أن يفرض على الأغنياء ما لابد من دفعه للإنفاق على المصالح العامة والمعوزين[2]. بينما اعتبرته الجماعة الإسلامية في باكستان بزعامة "المودودي"، والإخوان المسلمين في مصر بزعامة "حسن البنا"، فاتحًا لباب الاجتهاد وانكار التقليد الجامد، ورأى فيه الداعية التونسي "راشد الغنوشي" "أبو الصحوة الإسلامية".

وخلط بعض الباحثين بين رأيه وآراء خصومه، وعدّه البعض من مؤرخي الفقه من المجددين، بل ورأوا فيه شيخ المجددين، مع اجتهاده في استنباط المقاصد من أحكام الشريعة، بما جعله متحررًا من المنهج الحرفي، في حين راوحت النظرة إليه، بين مَن رآه يجتهد في تبييض وجه المنظومة السلفية، وتبرير أطروحاتها التي تنطوي على كثير من أوجه التناقض، وبين مَن رأي فيه مرتد بالمعرفة الفقهية إلى مرحلتها البدائية[3]، وبين من اتهمه بأنه "خرج عن روح المذهب الإسلامي،

---

(1) ابن تيمية، مجموعة الرسائل (الجزء الثالث عشر)، ص 138.

(2) عبد الرحمن الشرقاوي، مرجع سابق، ص 243.

(3) لمزيد من التفصيل، يراجع:

- محمد حسني الزين: منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، بيروت، المكتب الإسلامي، 1979، ص 120.
- حسن عبد الحميد عبد الرحمن: المراحل الارتقائية لمنهجية المفكر العربي الإسلامي – المنهج في النسق الفقهي الإسلامي، جامعة الكويت، حوليات كلية الآداب، الحولية الثامنة، الرسالة الرابعة والأربعون، 1987، ص 65.

واعتنق أكبر الأفكار التي يقوم عليها المنهج الأرسطي"[1].

ولعل ذلك يفسر ما ذهب إليه "جيل كيبل"، حين ذكر أن الرجوع إلى "ابن تيمية" أصبح مما لا يمكن تفاديه في الخطاب الإسلامي، حيث كل اتجاه يصر على فرض "ابن تيمية" خاص به، ويرجع هذا الاستثمار الكبير لابن تيمية إلى عدم قبوله مبدأ الطاعة القائم على مبدأ الضرورة، حيث مناط الطاعة لديه هو التطابق مع الشريعة حصرًا، وهو موقف حازم جعل من صاحبه مرجعًا لحركات الإسلام السياسي[2].

من هنا، يمكن أن نفهم قول المفكر المصري الراحل "فرج فودة"، بأن الرجوع لابن تيمية لم يكن حكرًا على الإسلاميين وحدهم، فيما كل مجموعة مثقفة ناضلت لفرض ابن تيمية "خاص بها"[3].

ثانيًا: ترسيمة السلفية الكلاسيكية:

وتعني الترسيمة هنا: تلك السمة المشتركة التي تجمع بين التصور السلفي وحركته، وإن جاز القول بأن السلفية سعت إلى صوغ توجهاتها النهائية، واعتمادها كنسخة رسمية ممهورة بخاتم السنة والجماعة، عبر مناظرات ومجادلات فائضة، تناولت مسائل تعقيد الأحكام الفقهية، ومدى حجية المصادر التشريعية الخارجية عن نص الوحي كالإجماع والقياس، والموقف في قبول الأحاديث النبوية وتصحيحها، والأخذ بالضرورة السببية من عدمه، والمقارنة بين متواتر السمع والعقل، بل وطالت هذه المجادلات إخضاع الصحابة لميزان النقد.

---

(1) علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، القاهرة، دار المعارف، 1978، ص 166.

(2) Kepel, G. et Y. Richard, Intellectuels, paris: Hachette, 2005, P. 14.

(3) فرج فودة: قبل السقوط – حوار هادئ حول تطبيق الشريعة الإسلامية، الرباط، منشورات عيون، 1987، ص 61.

وولد الخوض في هذه المسائل المتشعبة اختلافًا في الرؤية لأوجه التقعيد، وقبول بعض المصادر كالقياس والدعوة عند "جماعة أبي حنيفة"، وإنكار بعضها كالقياس الشرعي عند الظاهرية وبعض الشيعة؛ ما أدى إلى احتدام الجدال حولها، وبروز طبقات المذهبيين (الشافعية، الحنابلة، المالكية، الحنفية، الطبقات الكبرى والوسطى والصغرى..).

وما لبثت هذه الحال أن تحولت إلى انشطارات متوالية، فيما عرف بظاهرة "الفرق"، ووصل الأمر بالتيار السلفي إلى استبعاد تيارات لم تظفر بعضويته أو رضاه (الخوارج، الشيعة، الجهمية، المعتزلة، القدرية، مدرسة ابن حزم الأندلسي الظاهرية..)، وأحيانًا إلى تكفير مَن يخالفونه، وهو ما يتضح، على سبيل المثال، مع "إبراهيم بن سيار النظام"، أستاذ "الجاحظ"، الذي أثار ثائرة التيار السلفي، ليس فقط بسبب آرائه الكلامية والفلسفية التي هدم بها خمول السلفية الرتيب، وإنما، وبالدرجة الأولى على الأرجح؛ بسبب موقفه النقدي الجريء من فكرة السلفية ذاتها، وإنكاره اتخاذها لحجية الإجماع والقياس الشرعي وقسوته في تناول الصحابة[1].

ورغم شكوى "ابن تيمية": من أنه لم يجد في الدراسات التي اطلع عليها للفرق أي عرض مقنع للمبادئ السلفية[2]، فقد تبلور الشكل المذهبي الناجز للترسيمة السلفية، على أية حال، منذ القرن الهجري الرابع، عبر مفردات بعينها تتوزع بين حجية نص الوحي، وإيثار السلف على الخلف، والإيمان بحد العقل، ورفض الفلسفة والمنطق اليوناني، ودحض التأويل الكلامي، وتغييب فاعلية الإنسان، وطاعة أولي الأمر، وكلها مفردات متآزرة تم اصطناعها في إطار تفاردها عن التيارات الأخرى.

---

(1) عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام- العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، مرجع سابق، ص ص 120 – 121.

(2) هنري لاووست: أصول الإسلام ونظمه في السياسة والاجتماع عند شيخ الإسلام ابن تيمية، ترجمة محمد عبد العظيم علي، القاهرة، دار الدعوة، 1979، ص100.

عمومًا، يجوز النظر إلى صلاحية هذه الترسيمة، كرهينة بقامة وسع الواقع الذي عالجته، سواء قامته الفكرية أو الاجتماعية أو السياسية، يصح القول بأنها قدمت نفسها كمعطى جاهز ومكتمل، باعتبارها الممثل الرسمي للإسلام.

يمكن هنا، على أية حال، مقاربة الترسيمة السلفية الأولى تفصيلاً كالتالي:

1. التأكيد على حجية النص وحرفيته:

وفي منهاج الترسيمة السلفية الكلاسيكية، يكاد أن ينفرد بالحجية نص الوحي، ومعه فتوى الصحابة، والمختار من فتوى الصحابة عند اختلافهم، والحديث المرسل والضعيف، ثم القياس للضرورة باعتبارها الأصول الخمسة التي حددها "ابن حنبل" أركانًا لهذه الترسيمة، رافضًا بذلك الرأي والقياس والتأويل والعقل والذوق والسببية في الفكر الديني.

ويعبر "ابن قيم الجوزية" عن هذا المنهاج بقوله: "إن النصوص محيطة بأحكام الحوادث ولم يحلنا الله ولا رسوله على رأي ولا قياس، وإن الشريعة لم تحوجنا إلى قياس قط، وإن فيها غنية عن كل رأي وقياس وسياسة واستحسان، ولكن ذلك مشروط بفهم يؤتيه الله عبده فيها"[1].

ويفصل "ابن القيم" حديثه عن منهجه، مذكرًا أن الأصل الأول هو النص، فإذا وجد النص أفتى به، ولم يلتفت إلى ما خالفه ولا مَن خالفه كائنًا مَن كان، ولم يكن يقدم على الحديث الصحيح عملاً ولا رأيًا ولا قياسًا ولا قول صاحب ولا عدم علمه بالمخالف.

أما الأصل الثاني فيما أفتى به الصحابة، فإنه إذا وجد لبعضهم فتوى لا يعرف له مخالف منهم فيها، لم يعدها إلى غيرها، ولم يقدم عليها عملاً ولا رأيًا ولا قياسًا، والأصل الثالث، إذا اختلف الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة، ولم يخرج عن أقوالهم فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال، حكم الخلاف

(1) ابن قيم الجوزية، مصدر سابق، ص 123.

فيها ولم يجزم بقول. والأصل الرابع هو الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف، إذا لم يكن في الباب شيء يدفعه، وهو الذي رجحه، أي الحديث الضعيف، على القياس، ويتبقى الأصل الخامس وهو القياس للضرورة، فإذا لم يكن عنده في المسألة نص، ولا قول الصحابة، أو واحد منهم، ولا أثر مرسل أو ضعيف، عدل إلى القياس، فاستعمله للضرورة[1].

والأمر، على أية حال، يتعلق ببقاء النص كمرجع يكاد ينفرد بالحجية في الترسيمة السلفية الكلاسيكية، رغم ما أصابه هذا المنهج النصي من تطور في مرحلة "ابن تيمية" و"ابن القيم"، حين ضمت إلى المأثور بعضًا من أدوات النظر العقلي، وإن ظلت الغلبة والأولوية عندها للنص والمأثور.

وقد كان غلو أصحاب هذه الترسيمة في الانحياز إلى النص، ثمرة لعوامل عديدة منها: مخافة غلو مضاد انحاز أهله، من فلاسفة العقلانية اليونانية إلى عقلانية غير مضبوطة بالنص الديني، وأيضًا النزعة الصوفية الباطنية الإشراقية، التي انحازت إلى الذوق والحدس، دونما ضابط من النص ولا من العقل، وهو ما يفسر عجز هذه النزعات جميعها، النصية والعقلانية والباطنية، عن استقطاب جمهور الأمة، ودعاها إلى الانحياز للنزعة الوسطية في السلفية، تلك التي جمعت بين النقل والعقل، ووازنت بينهما، وهي الأشعرية.

ولعل مسألة الأسماء والصفات الإلهية، تعد مثالاً جليًا لتشبث السلفيين بإثبات هذه الصفات على لفظها كما هي في منطوق القرآن، أي يثبتون لله سمعًا وبصرًا وكلامًا ويدًا ووجهًا، في محاولة منهم لتأكيد حجية النص، والوقوف ضد نفيها كما ذهبت الجهمية، وضد تعطيلها كما رأت المعتزلة.

وقد أثارت هذه المسألة على الفكر السلفي تهمة الإيمان بالتجسيم، كما وضحه "الغزالي" في كتابه (لجم العوام عن علم الكلام)، و"ابن الجوزي" في كتابه (الباز الأشهب)، الذي يبدو من عبارته أنه كان متألمًا مما وصل إليه حال

---

(1) المصدر نفسه، ص 125.

التجسيم عند أتباع المذهب الحنبلي: "ورأيت من أصحابنا مَن تكلم في الأصول بما لا يصلح، وانتدب للتصنيف ثلاثة: "أبو عبد الله بن حامد"، وصاحبه القاضي (يقصد أبو يعلى)، و"ابن الزاغوني"، فصنفوا كتابًا شانوا بها المذهب، ورأيتهم قد نزلوا إلى مرتبة العوام، فحملوا الصفات على مقتضى الحس، فسمعوا أن الله تعالى خلق آدم على صورته، فأثبتوا له صورة ووجهًا زائدًا على الذات، وعينين وفمًا ولهوات وأضراسًا وجهة هي السمات ويدين وأصابع وكفًا خنصرًا وإبهامًا وصدرًا وفخذًا وساقين ورجلين، وقالوا: ما سمعنا بذلك الرأس، وقالوا: يجوز أن يمس وَيُمَس ويدني العبد من ذاته، وقال بعضهم يتنفس، وقد أخذوا بالظاهر في الأسماء والصفات فسموها بالصفات تسمية مبتدعة، لا دليل لهم في ذلك من النقل ولا من العقل، ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى المعاني الواجبة لله تعالى، ولا إلى إلغاء ما يوجبه الظاهر من سمات الحدوث، ولم يقنعوا أن يقولوا صفة فعل، حتى قالوا صفة ذات، ثم لما أثبتوا أنها صفات ذات قالوا: لا نحملها على توجيه اللغة مثل يد على نعمة وقدرة، ومجيء وإتيان على بر ولطف، وساق على شدة، بل قالوا: نحملها على ظواهرها، والظاهر المعهود من نعوت الآدميين، والشيء إنما يحمل على حقيقته إن أمكن، وهم يتحرجون من التشبيه، ويأنفون من إضافته إليهم، ويقولون: نحن أهل سنة، وكل منهم صريح في التشبيه وقد تبعهم خلق من العوام. فقد نصحت التابع والمتبوع، وقلت لهم: يا أصحابنا أنتم أصحاب نقل، وإمامكم الأكبر "أحمد بن حنبل" يقول وهو تحت السياط (كيف أقول ما لم يقل)، فإياكم أن تبتدعوا في مذهبه ما ليس فيه، ثم قلتم في الأحاديث تحمل على ظاهرها، وظاهر القدم الجارحة، فإنه لما قيل في "عيسى" روح الله، اعتقدت النصارى أن الله صفة هي روح ولجت في "مريم"، ومَن قال استوى بذاته فقد أجراه مجرى الحسيات، وينبغي أن لا يهمل ما يثبت به الأصل وهو العقل، فإنه به عرفنا الله تعالى وحكمنا له بالقدم، فلو أنكم قلتم: نقرأ الأحاديث ونسكت، ما أنكر عليكم أحد، إنما حملكم إياها على الظاهر قبيح، فلا تدخلوا في مذهب هذا الرجل الصالح السلفي ما ليس فيه، ولقد كسيتم هذا

المذهب شيئًا قبيحًا حتى لا يقال حنبلي إلا مجسم، ثم زينتم مذهبكم بالعصبية ليزيد بن معاوية، وقد علمتم أن صاحب المذهب أجاز لعنه، وقد كان "محمد التميمي" يقول في بعض أئمتكم: لقد شان هذا المذهب شينًا لا يغسل إلى يوم القيامة"[1].

ويتحدث المفكر الإسلامي "محمد عمارة" عن هؤلاء "النصوصيين"، مذكرًا أنهم "يتعاملون مع التراث بالقدسية التي يتعاملون بها مع الوحي والسنة النبوية الثابتة، وهؤلاء يعيشون في الماضي أكثر مما يعيشون في العصر، ويهملون نعمة النقل أو يغضون من شأنها، حتى ليسوي نفر منهم بينها وبين الهوى، ويضفون قدسية الدين على تجارب السلف، فيتوهمون متجاهلين سنن الله في التطور والتغير، إمكانية صب الحاضر والمستقبل في تجارب السلف، صالحًا كان أو طالحًا هذا السلف، إنهم لا يرون أبعد من ظواهر النصوص وحرفيتها، ولا يبصرون النجاة إلا لذاتهم، فلا يعترفون بالآخر حتى من الإسلاميين"[2].

2. إيثار السلف على الخلف:

وتتبدى القناعة راسخة لدى السلفيين بإيثار السلف على الخلف، من كون أن الخلف يعكر صفو السلف، وينحرف به عن مساره، ويجعل من الزمن محددًا بما يأتي، لا بما أتي به السلف الصالح.

من هنا، يتعامل السلفيون مع كل ما يمكن أن يمس مكانة السلف بصرامة، من مثل ذكر الاقتتال بين الصحابة، فيما يتم التشديد على عدم جواز تقييمهم، وتقديم روايات أخرى تنسجم مع الصورة النقية للسلف[3].

---

(1) العلامة أبو الفرج بن الجوزي: الباز الأشهب المنتضى على مخالفي المذهب، المشهور دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، القاهرة، مكتبة المصطفى الإلكترونية، ص ص 3-4.

(2) محمد عمارة (تقديم ومشاركة): حوار الإسلامية والعلمانية، مطبوعات مجلة الأزهر، صفر 1433هـ، ص 19.

(3) محمد بن عبد الرحمن البغدادي: مَن سب الصحابة ومعاوية فأمه هاوية، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي، 1998، ص 56.

ويستهدف السلفيون بذلك، تأكيد عدالة جميع الصحابة دون استثناء، فيما يستحق منكرها التأديب، وإن كان لا يحكم بكفره، وهو ما صاغه "الطحاوي" في عقيدته بالقول: "ونحن أصحاب رسول الله لا نفرط في أحد منهم، ولا نتبرأ من أحد منهم ونبغض مَن يبغضهم، ولا نذكرهم إلا بالخير، وحبهم دين وإيمان وإحسان، وبغضهم كفر ونفاق وطغيان"[1]، وإن خص "الطحاوي" كلا من أبي بكر عمر وحدهما من الخلفاء الراشدين بالاقتداء[2].

على أن تحديد السلف والخلف مَثَّلَ خلافًا بين الحنفية وبقية المذاهب الفقهية الأخرى: ففقهاء الشافعية والمالكية والحنابلة يعتبرون السلف هم أجيال الصحابة والتابعين، حتى ظهور الاختلاف في مسائل علم الكلام، ما يعني أن ظهور هذا الاختلاف مثل حاجزًا بين السلف والخلف، فيما الحنفية يسلكون نهجًا آخر يتفق مع مسيرة جماعتهم، وهو ما عبر عنه "أبو البقاء"، حين ذكر أن "السلف من أبي حنيفة إلى محمد بن الحسن، والخلف من محمد بن الحسن إلى شمس الأئمة الحلواني، والمتأخرون من شمس الأئمة إلى حافظ الملة والدين البخاري، والمتقدمون في لساننا أبو حنيفة وتلامذته بلا واسطة، والمتأخرون هم الذين بعدهم من المجتهدين في المذاهب[3].

وحجة السلفيين في إيثار السلف، أنهم قدموا تصورهم الديني المبني على مقولة الإيمان والتوحيد، مع الالتزام بمفهوم الصحابة للنص دون تأويل له وتكييف، ما يعني شجبهم لأية إضافة تمس هذا التصور وذلك الالتزام، "فماذا يستدرك المتأخرون مما عساهم أن يفعلوا؟ ألم يبين أولئك المنهاج؟ واستكملوا الطريق وَعَبَّدُوْهَا، فالاستدراك عليهم وقاحة وبدعة وضلال وإغراق وغرور عظيم وخروج عن دين الله"[4].

---

(1) شرح العقيدة الطحاوية، مصدر سابق، ص 398.

(2) المصدر نفسه، ص 416.

(3) أبو البقاء: كتاب الكليات (الجزء الثالث)، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، دمشق، دار التراث، 1982، ص 34.

(4) محمد بن عبد الرحمن البغدادي: عقيدة الإمام مالك، الرياض، مكتبة التراث الإسلامي، سلسلة العقائد السلفية، دون تاريخ، ص22.

ويفرق "ابن تيمية" بين السلف والخلف، اعتبارًا من أن "إجماع السلف لا يكون إلا معصومًا، وإذا اختلفوا فالحق لا يخرج عنهم، إذ يمكن طلب الحق في بعض أقوالهم، ولا يحكم بخطأ قول من أقوالهم حتي يعرف خلافه بدليل الكتاب والسنة. بخلاف الخلف، فهم إن اتبعوا السلف أشبه بهم ولا جدال، وإن خالفوهم فإما أن تكون المخالفة برأي أو بإجماع. فأما الرأي، فلا أصل له بين مصادر الدين إن لم يستند إلى دليل من النص، فيما لا يعقل منهم الإجماع وهم لم يحيطوا علمًا بآراء المخالفين، وكيف ينعقد للمتأخرين إجماع بغير سند من إجماع السلف"[1].

ويعلل "ابن تيمية" إيثار السلف، وأنه خير من الخلف، بالنظر إلى أن الصحابة خير من التابعين وأن التابعين خير من تابعيهم، مصداقًا لما نوه به الرسول من أن حملة القرن الأول أفضل من القرن الثاني، والثاني أفضل من الثالث، والثالث أفضل من الرابع[2].

ولدى "أحمد أمين"، فإيثار السلف يؤدي إلى التقليد وإيقاف التجديد، "فالمنهج النقلي لا يعد للتجديد والابتكار، وإنما يعد لرواية الخلف عن السلف، وكلما تقدم الزمن زاد عبء السلف على أكتاف الخلف فَشَلَّ ابتكارهم"[3].

3. الإيمان بحد العقل:

وفي تاريخ الفكر الإسلامي، طرح سؤال المرجعية في تراوحها بين النص أم العقل بأشكال مختلفة، وبخاصة مع تواتر النقاش حول مسألة تأويل القرآن، وبخاصة ما يتصل بآيات التشبيه للذات الإلهية، وزكاها الاطلاع على الترجمات العربية للفلسفة والمنطق اليونانيين.

---

(1) ابن تيمية : الفرقان بين الحق والباطل، مصدر سابق، ص 60.

(2) ابن تيمية : مجموع الفتاوى (الجزء الثالث عشر)، مصدر سابق، ص 24.

(3) أحمد أمين : ظهر الإسلام (الجزء الرابع)، بيروت، دار الكتاب العربي، 1995، ص 192.

والأمر، على أية حال، يتعلق بتقديم إجابات مختلفة ومتعددة حول هذا السؤال، وإن بدا الأكثر شيوعًا، والذي يمكن اعتباره القاسم المشترك بين تلك الإجابات جميعًا، هو القول بأن المرجعية للنص، وإن النص لا يمكن أن يتعارض مع العقل، بمثل ما ورد لدى الحنبلي نجم الدين الطوفي، حين اعتبر أن النقل والعقل لا ينفصلان، "فالعقل نائب الشرع، يقرر له القواعد من إثبات الصانع وتوحيده. وأن الشرع لم يأتِ بما ينافي العقل"[1].

ويبدو تناقض التعامل مع هذه المسألة جليًا. في موقف المعتزلة والحنابلة منها: فالمعتزلة يتعاملون مع العقل كآله منهجية بارزة، عبر مبدأهم المشهور "العقل قبل ورود السمع"، الذي يعني أن العقل مهيأ للنظر في معرفة الله حتي ولو بغير نبي ولا رسول، وهو ملزم بذلك على وجه الوجوب، بل أن النظر في طريق معرفة الله تعالى هو أول الواجبات"[2].

ونقيض ذلك، الرؤية السنية التي يلخصها قول أبي يعلي فقيه الحنابلة "طريق وجود النظر والاستدلال في معرفة الله سبحانه: السمع دون قضية العقل"[3].

فالنقليون يعطلون العقل والتأمل والنظر، ويرون نصرة الملة بالتصديق المطلق والتسليم التأمل بحجة أن الملة لا يجوز فيها الكذب، بشهادة المعجزات والنصوص وأقوال الصادقين لأنها وحي إلهي، وهي أرفع رتبة من العقول الإنسية، وقد احتجوا على إثبات آرائهم ودفع آراء خصومهم بالإكثار من رواية النصوص، نصوص القرآن والسنة والسلف المناصر لهم، مع تعليقات بسيطة لربط الموضوعات ببعضها.

أما العقليون، وفي مقدمتهم المعتزلة، فكانوا يتندرون بطريقة النقليين،

---

(1) نجم الدين البغدادي الطوفي، مصدر سابق، ص 115.

(2) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، 1988، ص 25.

(3) أبو يعلي الحنبلي: المعتدل في أصول الدين، مصدر سابق، ص 21.

ويعتبرون أصحابها جاهلين مفحمين عاجزين عن الإقناع وتحكيم العقل، وقد شبههم القاضي "عبد الجبار" بالعامة، وأنهم "إذا انقطعت بهم الحجة، لجأوا إلى أنا قد نهينا عن الجدال، وأن المناظرة في الدين محرمة"، أما سبيل المعتزلة، في رأيه، فهو "حملهم على صحة الحجاج من جهة العقول"[1].

وقد لخص "الشهرستاني" الفروق بين أهل السنة والمعتزلة من حيث تقديم السمع والنقل، أو العقل، في الواجبات والمعارف بقوله: "أما السمع والعقل، فقال أهل السنة: الواجبات كلها بالسمع، والمعارف كلها بالعقل، فالعقل لا يحسن ولا يقبح ولا يقتضي ولا يوجب، والسمع لا يعرف أي لا يوجب المعرفة، بل يوجب. وقال أهل العدل: المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح"[2].

وهذا التمسك بالعقل وتقديمه على السمع، جعل المعتزلة بمثابة نخبة أهل النظر في الفكر الإسلامي، بخلاف السمعيين الذين سهلت ببساطة خطابهم التفاف العامة حول آرائهم، مما جعل مفهوم "الجماعة"، يأخذ صفة الأغلبية في خطاب أهل السنة، الذين برروا صواب دعواهم بحجة أن المعتزلة قلة لا تمثل السواد الأعظم.

وقد أعطت السلفية أولوية للسمع المتواتر، أو النقل السماعي من جيل إلى آخر،على العقل، والإيمان بأن حدود العقل البشري تكون في سياق السمع، دون تجاوز العقل للسمع، وحدت العقل بحدود الشرع، اعتبارًا من أن هناك أمورًا في العقيدة تتجاوز طاقة العقل البشري "فلا سبيل في المطالب الإلهية إلا إذا تلقيناها من جهة السمع، وخاصة فيما يتعلق بمعرفة الذات الإلهية وصفاتها، فإن معرفة

---

(1) القاضي عبد الجبار، المصدر السابق، ص 76.

(2) الشهرستاني، الملل والنحل (الجزء الأول)، مصدر سابق، ص ص 37- 38 .

هذه الأمور على سبيل الكنه والحقيقة، أمر فوق مستوي العقل البشري، والله تعالى قد حجب عن جميع خلقه معرفة ما هو"[1].

ويترتب على المناداة بحد العقل في موضوعات العقيدة، ضرورة الإقرار والتسليم بها كما وردت في الكتاب والسنة والأثر، لأن تجاوز العقل يعني قراءة السمع وفقًا للعقل أحيانًا، ووفقًا للأهواء والنوازع أحيانًا أخرى، وهو ما يؤدي إلى الفرقة والشتات والاختلاف، وهذا ما ينعكس بصورة سلبية على حياة المسلمين في نشأة المذهبيات المغلقة، وانتشار التكفير المتبادل بينهما[2].

والأمر حول أسبقية النقل على العقل يجد حيثيته لدى "أبي عبيدة السلفي" لأسباب عدة: أولها: أن التنزيل جاء يرد الناس إلى الكتاب والسنة: فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر"، "اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم"، "إن هذا صراطي مستقيمًا فاتبعوه ولا تتبعوا السبل".

وثانيهما: إن تقديم العقل على النقل هو من سنة إبليس، وهو منهج أهل الضلال والكفر مع الرسل: "الذين يجادلون في آيات الله بغير سلطان أتاهم إن في صدورهم إلا كبر ما هم ببالغيه".

ثالثها: إن مَن يمتنع عن التحاكم إلى الشرع هو من المنافقين: "وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المنافقين يصدون عنك صدودًا".

ورابعها: أنه بينما يصدق العقل الشرع في كل ما أخبر به الأخير، فإن الشرع لم يصدق العقل في كل ما ينبئ به.

وخامسها: أن الرد على الأدلة الشرعية أمر ممكن ولا يوجد ما يمنع اجتماع

---

(1) أبو إسحاق الشيرازي، الإشارة إلى مذهب أهل الحق، تحقيق محمد السيد الجليند، القاهرة، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، 1999، ص 51.

(2) أحمد محمد سالم: نقد الفقهاء لعلم الكلام بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ، القاهرة، دار رؤية للنشر والتوزيع، 2008، ص 93.

الخلق عليها، فيحدث بذلك الائتلاف والانقياد لأمر واحد، هذا مع كونه أمرًا صادقًا في حقيقته، والصدق صفة ملازمة له، أما الرد إلى العقل، فيحيل الناس إلى ما لا سبيل لثبوته ومعرفته ولا الاتفاق عليه.

وسادسها: إن الرد إلى العقل أمر غير منضبط، نظرًا لاختلاف العقول، مما يؤدي إلى الحيرة والارتياب[1].

ومع ذلك ورغمه، لم تكن النزعة السلفية في غفلة كاملة عن مبادئ النظر العقلي، التي كان لها حضورها في هذه النزعة، وإن بقدر محدود، ما يشي بأن هذه النزعة لا تشجب العقل على إطلاقه، بل تشجب ما تتصوره اتجاهًا عقليًا منحرفًا عن السلف كالمعتزلة والفلاسفة، وحتى أصحاب المواقف الوسط كالأشاعرة[2].

مع الإشارة هنا إلى أن الاختلافات العميقة في تحديد مفهوم العقل بحد ذاته، لم يتجاوز، في أحسن الأحوال، المفهوم الكلامي التقليدي كما يتجه عند معظم ممثلي الكلامية الإسلامية، حيث ممارسة التفكير العقلاني يتم داخل حقل ديني بمعطياته الأساسية، وانطلاقًا من مسلمات غير قابلة للمراجعة أو إعادة النظر، تعرف قدر العقل في تأييد ما جاء به الشرع، وتلحق النظر العقلي بالأدلة الشرعية. ما يعني أن الخطاب السلفي يقدم النقل على العقل، استتباعًا لتقديم التنزيل على التأويل، والاتباع على الابتداع، والتصديق على التحقيق، والرواية على الدراية.

إننا هنا أمام مفهوم لاهوتي فقهي للعقل، حيث خارج هذا الإطار لا تعتبر الاجتهادات العقلية الإنسانية ذات قيمة إيجابية على الإطلاق، فيما النظر العقلي المؤول لأطر المسلمات الدينية، يعتبر عبثًا ومغامرة فكرية غير محمودة العواقب، بل يعد اغتصابًا لحق إلهي من قبل الإنسان، انطلاقًا من قراءة لغوية مسطحة للقرآن، الذي رادف العقل بالفؤاد والقلب وربطه دومًا بتفاعله مع حاستي السمع والبصر للحصول على المعرفة.

---

(1) أبو عبيده السلفي، ص ص 26- 37.

(2) مصطفى حلمي: السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية، الإسكندرية، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، 1991، ص 198.

وفي هذا الصدد، "ظل الصراع بين الاتجاهات العقلانية والاتجاهات النقلية باقيًا على امتداد قرون الحضارة الإسلامية: ينتصر أهل العقل في فترات الاستقلال والازدهار، وينتصر أهل النقل في فترات الهزائم والانكسارات، فيأخذون بثأرهم من العقلانيين الذين شنوا عليهم، ويشيعون شعار مَن تمنطق تزندق، لقمع العقل وأهله، ولا يتردد بعضهم في حرق كتب العقلانية المتهمة وأصحابها بالكفر، وكان انتصارهم النهائي، انتصارًا لثقافة الاتباع التي لاتزال غالبة على الثقافة العربية إلى اليوم، وذلك على الرغم من إعادة فتح أبواب الاجتهاد، وحيوية بعض التيارات العقلانية التي لاتزال في إطار الهامش المقموع في الثقافة العربية المعاصرة"[1].

ويتبدى هذا الصراع جليًا، في الوقت الحاضر، بين مَن يرفضون المقوله أصلاً وبين مَن يتبنوها: فالداعية الإسلامي "يوسف القرضاوي"، يعمد إلى إنكار وجودها بغية تغييبها أو القفز من فوقها[2]، وإن اختار بعدها "المدرسة الوسطية" التي تربط بين النصوص الجزئية والمقاصد الكلية، وتجمع بين الفعل والنقل، وأطلق على مَن قدموا العقل على النص، وعطلوا النص "المعطلة الجدد"، وَسُمِّي الذين قدموا النص ورفضوا العقل "الظاهرية الجدد"[3]، والآخر مثل الباحث السوري "لؤي صافي"، يتبني هذه المقولة يعمل على تأكيدها وترسيخها، ويطالب بضرورة حلها أو فك ترابطها[4].

ولدى أصحاب اتجاه "أسلمة المعرفة"، فإن النص إذا صح سندًا ومتنًا، لا

---

(1) جابر عصفور: نقد ثقافة التخلف، مرجع سابق، ص 99.

(2) يوسف القرضاوي: المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة – ضوابط ومحاذير في الفهم والتفسير، القاهرة، مكتبة وهبة، سلسلة (نحو وحدة فكرية للعاملين للإسلام)، رقم (2)، دون تاريخ، ص 67.

(3) يوسف القرضاوي: دراسة في مقاصد الشريعة الإسلامية، القاهرة، دار الشروق، 2007، ص 51.

(4) لؤي صافي: إعمال العقل من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية، دمشق، دار الفكر، 1998، ص 41.

يتعارض أبدًا مع الدلائل العقلية الصريحة عن الشبهات، والخالية من الشكوك، بمقتضى أن العقل والنقل وسيلتان لغاية واحدة، هي الوصول إلى الحق في الأقوال والأفعال والاعتقادات، وأن الشرع ثابت في نفسه سواء علمناه بعقولنا أو لم نعلمه[1].

4. مناوءة الفلسفة والمنطق اليوناني:

وقد فرض اتساع الفتوحات الإسلامية أيام العباسيين، التوجه نحو تنظيم الاتصال بثقافة أخرى كالفارسية والرومانية واليونانية والهندية، والانفتاح على تيارات متنوعة من هذه الثقافات، شملت اللاهوت المسيحي السرياني، والفلسفة اليونانية، والأدب السياسي الفارسي، جنبًا مع الحساب الهندي والطب اليوناني والفلك الكلداني. وكان نضوج الحاجة إلى منهج عقلاني يتخذه الفكر العربي مرشدًا له، أدعى إلى ترجمة الفلسفة والمنطق اليوناني، وبالذات ما يتصل بأعمال أرسطو.

ويذكر المحقق "محمد محيي الدين عبد الحميد"، أن المعتزلة "كانوا أول من استعان بالفلسفة اليونانية، واستقوا منها في تأييد نزعاتهم، فأقوال كثيرة من أقوال النظام وأبي الهذيل والجاحظ وغيرهم، بعضها نقل بحث من أقوال فلاسفة اليونان، وبعضها يستقي من نبعه ويفتق من معينه بشيء من التمويل والتعديل"[2].

وهذا القول ليس من باب الوصف التاريخي بل من باب الطعن، في المعتزلة، فيما المحقق يقتدي في ذلك بعامة أهل الحديث والسنة، ممن طعنوا في الفلسفة وفي المعتزلة مبررين بذلك دعواهم إلى عدم الاحتكام للعقل في الأمور الاعتقادية.

---

(1) المرجع السابق، ص 23.

(2) مقدمة تحقيق (مقالات الإسلاميين) لأبي الحسن الأشعري للمحقق محمد محيي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الحداثة، 1985، ص 22.

على أن السلفيين القدامي، وبحكم توجههم، المناوئ للفلسفة والمنطق، وهي مناوءة صادرة عن اكتفائهم بالقرآن والسنة في تدبير كافة معاشهم ودنياهم، اعتبارًا من أن القرآن يحوي آيات كثيرة ترد على التساؤلات العديدة المطروحة، إضافة إلى أن القرآن يحوي آيات كثيرة ترد على التساؤلات العديدة المطروحة، إضافة إلى أن ما جاء به الرسول كافٍ كامل[1].

ويضاف إلى مناوءة هؤلاء السلفيين للفلسفة والمنطق، خشيتهم من أن يقود حال الأخذ بمفاهيمها ومنهجيتها، إلى صوغ "حقيقة" أخرى موازية، قد تكشف ممكنات للنص المقدس لا تتفق وفكرهم، ومن ثَمَّ تخفف قبضة قراءتهم، التي لا تقبل التجاوز لهذا النص، حال الاستعانة بهذين الحقلين المعرفيين.

وبرغم أن الاشتغال بالفلسفة وقتذاك ظل حبيس الحلقات الخاصة والمجالس السلطانية، وبقي المشتغل بها محاصرًا من طرف الفقيه والمتكلم والمؤرخ واللغوي، تبدت مناوءة السلفيين القدامى للفلسفة جلية لدى عديد من الفقهاء: فالسيوطي ينقل عن "ابن حنبل" قوله: "ما أظن الله يغفل عن المأمون، ولا بد أن يقابله على ما اقترفه مع هذه الأمة، من إدخال العلوم الفلسفية بين أهلها"[2].

والأمر عينه لدى "ابن رجب الحنبلي"، حين يذكر: "أما الدخول في كلام المتكلمين أو الفلاسفة، فشر محض، وقل مَن دخل في شيء من ذلك إلا وتلطخ ببضع أوضارهم"[3].

أما "ابن الجوزي"، فيصور الفلسفة على أنها: "تلبيس إبليس.. وقد لبس على أقوام من أهل ملتنا، فدخل عليهم من باب قوة ذكائهم وفطنتهم، فأراهم أن

---

(1) شرح العقيدة الطحاوية، مصدر سابق، ص 16.

(2) جلال الدين السيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق على سامي النشار، القاهرة، مكتبة الخانكي، 1957، ص 7.

(3) ثلاث رسائل للحافظ بن رجب الحنبلي، مصدر سابق، ص 149.

الصواب هو اتباع الفلاسفة؛ لكونهم حكماء قد صدرت عنهم أفعال وأقوال، دلت على نهاية الذكاء وكمال الفطنة[1].

على أن هجوم بعض الفقهاء المستنيرين، كابن حزم والجويني والغزالي، لم يستهدف تحريم الفلسفة جملة من غير تفصيل، بل كان الخلاف بينهم وبين الفلاسفة، كما يشرح "الغزالي"، ينقسم إلى ثلاثة أقسام: قسم يرجع النزاع فيه إلى اللفظ، وقسم لا يصدم مذهب الفلاسفة فيه أصلاً من أصول الدين، أما القسم الثالث فيتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين، كالقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الأجساد والأبدان. وقد اعتبر "الغزالي" أن فساد الفلسفة، إنما هو في هذا القسم الثالث دون ما عداه[2].

وفي هذا الصدد، فإن "الغزالي"، ورغم نقده الفلسفة اليونانية وبيانه "تهافت" ميتافيزيقيتها، أصر على فتح أفق علوم الملة مجتمعة على مفاهيم أخري، وأن يجعل من منتجه تلك الفلسفة، المتمثل في الرياضيات والمنطق بالأخص، المنهج الأمثل و"المعيار" المضمون لكل معرفة ، وذلك في عرض معركته من السلاجقة ضد الإسماعيليين الشيعة، ممن تضلعوا بالعلوم الفلسفية والمنطقية التي اقتبسوها من فلاسفة اليونان، ما حدا به إلى الاحتماء بالمنطق لمقارعتهم ودحض أفكارهم، إظهارًا لتلبيساتهم وتلفيقاتهم السياسية والدينية، مما دفعه إلى السعي لتأسيس علم أصول الفقه على قواعد منطقية، قائمة على تعريف المفاهيم الأصولية، وكيفية استثمار الأحكام الشرعية من دلالة الألفاظ. ومداره "الحد"، وتقعيد الاجتهاد الفقهي القائم على القياس المنطقي، مداره "القياس"، والتبشير بمجموعة من المفاهيم المنطقية في صلب حديثه عن أكثر علوم الإسلام أصالة وهو علم الأصول، معتبرًا تلك المفاهيم ليست مدخلاً ضروريًا لهذا العلم

---

(1) ابن الجوزي، تلبيس إبليس، مصدر سابق، ص 48.

(2) أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، 1958، ص61.

فحسب، "بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لم يحط به فلا ثقة له بعلومه أصلا"[1] ، وهو ما أبقى على نوع من التواصل بين العلوم الشرعية والعلوم الحكمية.

أما "فخر الدين الرازي" (ت 606هـ)، فقدم منهجًا جديدًا في عرض الأشعرية، مذهب أهل السنة والجماعة، يقوم على التوسع في المقدمات والمصطلحات المقتبسة من كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات، مثل الواجب والممكن، والاستدلال بها على صحة العقيدة أو إثبات أمر عقيدي، وإن رأى أن الاقتباس من كلام الفلاسفة لا يحول دون نقدهم، فيما خالفوا فيه العقائد، فيما كانت الأشعرية قبله تعتبر الاشتغال بالفلسفة من الأمور المنكرة خاصة عند الغزالي[2].

تزايدت على أي حال مناوءة الفلسفة والمنطق، خاصة بعد نكبة "ابن رشد" (520 – 595هـ)، حيث ساد في الأندلس جو مشحون، كانت سمته العامة إطلاق حملة شاملة لاستئصال الفلسفة. وكان الخليفة "المنصور الموحدي" أمير قرطبة قد أمر بترك الاشتغال بعلم الرأي، وقصد ألا يترك شيئًا من كتب المنطق والحكمة باقيًا في بلاده، فأباد كثيرًا منها بإحراقها في النار، وشدد على ألا يبقى أحد من المشتغلين بها، وكانت تلك الحملة ممهوزة بمباركة الفقهاء، ممن وجدوا ضالتهم في قرار السلطة السياسية بتحريم الفلسفة، فيما الحقيقة أن "ابن رشد" واجه السلطة السياسية في مدينته بنقد صارم لظاهر الفساد السائدة بها، فما كان من السلطة إلا أن اتهمته بالكفر والإلحاد والمروق عن الدين.

وراهنًا، فإن مناوءة السلفيين للفلسفة مازالت حاضرة وهو ما يبدو، على سبيل المثال فيما ذكره السلفي المعاصر "محمد حسان" عنها، على اعتبار أن "العقل اليوناني يدافع عن الدعارة"[3].

---

(1) أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول (الجزء الأول)، تحقيق حمزة بن زهير حافظ، جدة، شركة المدينة المنورة للطباعة والنشر، بدون تاريخ، ص 11.

(2) أحمد محمود صبحي، مرجع سابق، ص ص 280 – 282.

(3) محمد حسان، مرجع سابق، ص 30.

أما المنطق، فبعد نفاذ منقوله إلى اللسان العربي منذ العصر الأموي، فإن بعضًا من الأصوليين القدامى، من أمثال "أبي بكر الباقلاني" (ت 40هـ) في كتابه (التقريب والإرشاد)، و"القاضي عبد الجبار" (ت 415هـ) في كتابه (العمد)، و"أبي المعالي الجويني" (ت 478) في كتابه (البهران في أصول الفقه)، قد اعتنوا بنظرية التعريف ومباحث اللفظ والدلالة في بنائهم للألفاظ الفقهية واستنباطهم للأحكام الشرعية، اعتبارًا من أن الحكم الشرعي لابد له من تصور وتصديق، لن يتأتى إلا بالمنطق.

وعلى الجانب الآخر، عارض كثير من متقدمي الأصوليين وبعض متأخريهم، سواء علماء أصول الفقه والدين، المنطق الأرسطي كمنهج للبحث، وصاغو منهجًا إسلاميًا خاصًا وضع أسسه علماء أصول الفقه، وتناوله المتكلمون بالزيادة والتعديل، فيما تكفل الأصوليون بوضع منهج البحث في الأحكام الشرعية العملية، وتكفل المتكلمة بوضع منهج البحث في الأحكام الاعتقادية. وتميز المنهج الأصولي بخلوه من الصفة الميتافيزيقية التي تتلبس المنطق الأرسطي، ما جعله منطقًا يتفق مع الحاجة الإنسانية العملية[1].

واتخذت معارضة منطق أرسطو أشكالاً متعددة، تتفق جميعها على غاية واحدة هي معارضة المنطق، ولكنها تختلف في الدافع وراء معارضتها له.؟ ولعل أضعفها من الناحية العلمية فتاوى التحريم التي أطلقها بعض الفقهاء لتحريم المنطق، بينما أقواها من الناحية العلمية تلك المحاولات النقدية التي وصلت إلى تقديم بديل عن هذا المنطق يتفق مع الإسلام، أو على الأقل مع رؤاهم الخاصة للإسلام، بمثل ما قدمه "ابن تيمية"، وقبله "السهروردي" المقتول و"ابن سبعين" (614 – 669)، فيما أيد هذا المنطق كلٌّ من "الكندي" و"الفارابي" و"إخوان الصفا" و"ابن سينا" و"الغزالي" و"ابن حزم" و"ابن رشد".

---

(1) محمد أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته، القاهرة، دار الثقافة للطباعة والنشر، 1979، ص 27.

ولعل فتوى "أبي عمر ابن الصلاح الشهرزوري" (ت 643هـ)، وهو سلفي سابق على ابن تيمية، وكان من شيوخ المدرسة الأشرفية في دمشق، تعد من أشهر الفتاوى مناوءة لعلوم الفلسفة والمنطق، ورد فيها على خوض "الغزالي" و"الرازي" في هذه العلوم، وذكر فيها: "لقد تمت الشريعة وعلومها، وخاض في بحر الحقائق والدقائق علماؤها، حيث لا منطق ولا فلسفة ولا فلاسفة، ومَن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها، فقد خدعه الشيطان ومكر به، فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المياشيم، ويخرجهم عن المدارس، ويبعدهم، ويعاقب على الاشتغال بفنهم، ويعرض مَن ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام، لخمد نارهم، وتمحى آثارها وآثارهم، يسر الله ذلك وعجله. ومن أوجب هذا الواجب، عزل كل مَن كان مدرس مدرسة من أهل الفلسفة، والتصنيف فيها والإقراء لها، ثم سجنه وإلزامه منزله. وإن زعم أنه غير معتقد لعقائدهم، فإن حاله تكذبه والطريق في قلع الشر قلع أصوله، وانتصاب مثله مدرسًا من العظائم جملة"[1].

وقد أصبحت هذه الفتوى وثيقة يعتمد عليها خصوم الفلسفة والمنطق، خاصة مع تحريم الاشتغال بهما على المؤمنين بعدها، وإن خفف اشتغال "الغزالي" بهما من شدة خصومهما، وأصاب "الآمدي" منها في قرن ظهورها نفسه، السابع الهجري، جراء اشتغاله بالفلسفة والمنطق، حيث اتهم بفساد العقيدة واستبيح دمه، وعندما فرَّ من القاهرة إلى دمشق وقام بالتدريس فيها، اتهم بمثل ما اتهم به في القاهرة، وعزل من منصبه[2].

---

(1) أبو عمرو عثمان بن الصلاح: فتاوي ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه، تحقيق عبد المعطي أمين قلجي، القاهرة، مطبعة الحضارة العربية، 1983، ص ص 70-71.

(2) توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، القاهرة، مطبعة الاعتماد، 1947، ص ص 122-123.

5. دحض التأويل الكلامي:

وطبيعي أن تستتبع مناوءة السلفيين القدامى للفلسفة والمنطق، وإيمانهم بحد العقل، رفضهم التأويل الذي انشغل به المتكلمة والمعتزلة، ممن أعملوا العقل في تأويل النصوص المتعلقة بالذات الإلهية وأفعالها وصفاتها، وفي ذلك، لدى السلفيين، تعطيل لآيات القرآن، وإن مالوا إلى تقديم تفسير يوفق بين المحكم والمتشابه من القرآن، كما فعل "ابن حنبل" في الرد على الجهمية، "ومن هنا يصبح التأويل في اصطلاح أهل الفقه والحديث يراد به معني التفسير"[1].

ويدحض "ابن تيمية" هذا التأويل، بقوله: "والمقصود أن هذه الطريقة الكلامية التي ابتدعتها الجهمية والمعتزلة، وأنكرها سلف الأمة وأئمتها، صارت عند كثير من النظار المتأخرين هي دين الإسلام، بل يعتقدون أن من خالفها فقد خالف دين الإسلام، مع أنه لم ينطق بما فيها من الحكم والدليل، لا آية من كتاب الله، ولا خبر عن رسول الله ﷺ، ولا أحد من الصحابة والتابعين لهم بإحسان، فكيف يكون دين الإسلام، بل أصل أصول دين الإسلام، مما لم يدل عليه لا كتاب ولا سنة ولا قول أحد من السلف؟"[2].

وترتب على رفض السلفيين للتأويل، الأخذ بظاهر مسائل الاعتقاد وظاهر النصوص، واجرائها على ظاهرها دون تحريف، اعتبارًا من أن تخريجها عن معانيها الظاهرة، إلى معانٍ أخرى لم يدل عليها دليل شرعي، يخالف طريق السلف، ويعطل النصوص من المراد بها، ويحرفها إلى معانٍ غير واردة بها، ويبطل صفات الكمال التي تتضمنها، علاوة على أن ذلك يقتضي تقديم العقل واتخاذه أصلاً في التفسير قد يتقدم على الشرع، بما قد يجيز تأويل هذه النصوص إلى ما يوافق مقتضى العقل، حال ظهور أي قصور أو تعارض بينهما.

وهكذا، ففي مقابل التأويل، عاينت السلفية النص على أنه مجموعة ألفاظ

---

(1) ابن حنبل، الرد على الجهمية والزنادقة، مصدر سابق، ص 56.

(2) ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، مصدر سابق، ص 85.

وجمل وتراكيب وأساليب تعبير ثابتة، بما يوجب تفسيره على أساس قاعدة عموم اللفظ، ويبعد تصوره كجهاز دلالي، وهو ما ساهم في وقوف النص عن إنتاج دلالته في كل عصر، وقطع امتداده في الزمن، لصالح ثقافة تاريخية راحلة.

وقد أكد "الشافعي" هذه المطابقة بين اللغة والنص، حين اتخذ من "البيان" مفتاحًا لفهمه؛ مما أدى إلى الإحساس بمحدودية النص، وعدم كفاية استخراج مكنوناته، والخروج به من دائرة الدلالة إلى مجال الاستدلال، بحكم طبيعة الأدوات اللغوية شبه المعجمية التي تم التعامل بها مع النص.

وقد حدا هذا بالسلفيين إلى رفض التأويل كفعل حر لا يخضع لأي ضوابط أو حدود، مقابل القبول "بالتأويل الصحيح" الذي يحمد حقه، ويرد باطله، مادام يوافق ما دل عليه دليل صحيح من كتاب أو سنة، "ذلك خير وأحسن تأويلاً"، وما خالف ذلك فهو تأويل فاسد، يصرف اللفظ عن ظاهره من مثل تأويل المتكلمين لآيات وأحاديث الصفات، بدعوى التنزيه، كي توافق أدلتهم العقلية، لا الأدلة الشرعية من الكتاب والسنة.

ويحدد "ابن قائد النجدي" أسلوب السلف في تبيان الصفات، فيقول: «مذهب سلف الأمة وأئمتها، أنهم يصفون الله تعالى بما وصف به نفسه، وبما وصفه الرسول من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، فيثبتون له ما أثبته لنفسه من الأسماء والصفات، وينزهونه عما نزه عنه نفسه من مماثلة المخلوقات، إثباتًا بلا تمثيل، وتنزيهًا بلا تعطيل"[1].

وكان "الجهم بن صفوان" أول من انتبه إلى مشكلة القراءة وتأويل النص في الإسلام، وأول مَن اعتنى بمستويات التعبير والبعد اللغوي في فهم النص وتحليله وإدراك مقاصده، مع وعيه بخطورة انتشار القراءات الحرفية للنصوص الشرعية، التي غالبًا ما تضمر نزعة تشبيه غليظ ، وتصر على التعامل مع أي خطاب لغوي،

---

(1) ابن قائد النجدي: نجاة الخلف في اعتقاد السلف، تحقيق أبو اليزيد العجمي، القاهرة، دار الصحوة، 1985، ص 81.

خاصة الخطاب الشرعي، في حدود المستوى المادي التجسيمي المستفاد من ظاهر النص المنطوق، وهو ما من شأنه أن يلحق تشويها بالنص الشرعي، الذي يضحى بذلك مجرد انعكاس للنزعة التشبيهية، وتكريمًا للتجسيم الغليظ من مثل ما ورد في الخطاب التجسيمي لمقاتل بن سليمان (ت 650هـ) الذي لاق رواجًا وأهمية تفسيرية وفكرية فائضة؛ مما دفع "الجهم" إلى اصطناع منهج التأويل، قاصدًا منه إنقاذ النص من إسقاطات المجسمة والمشبهة، منطلقًا من مسلمة موافقة المنقول للمعقول في تأكيده التنزيه المطلق والتوحيد الخالص، وهو ما يقتضي أن يكون التنزيه مقصدًا نقليًا وعقليًا معًا[1].

والأمر هنا يتعلق بأن القرآن هو الذي جاء بالدلالة التأويلية، بمعنى التدبر والتفكير والاجتهاد في تفسير الآيات المتشابهات، وتبيان الوجه المحتمل فيها، ما يعني أن التأويل يمثل إجراء واردًا في الثقافة الإسلامية وآدابها، استهدف الكشف عن مكونات النص وإبراز خفاياه.

ويعبر المفكر المصري "نصر حامد أبو زيد" عن الهواجس السياسية والنظرية المتحكمة في النزعة السلفية بقوله: "إن وصم هذا الفكر للفكر النقيض بأنه فكر تأويلي يستهدف تصنيف أصحاب هذا الفكر في دائرة "الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة""[2].

ذلك أن الفقيه يجد نفسه ملزمًا، على نحو أو آخر، بتأويل النصوص الشرعية؛ كي يستنتج منها المبادئ الشرعية العامة، أو الإفتاء في النوازل الجديدة، بالنظر إلى انفتاح النص الشرعي دلاليًا، واحتماله لأكثر من دلالة؛ بسبب غموضه، أو إخفاء مفاهيمه، أو تعارضه مع نصوص شرعية أخرى، أو تناقض دلالته الظاهرة مع مقاصده.

---

(1) عبد المجيد الصغير: فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام – مراجعات نقدية في المفاهيم والمصطلحات الكلامية، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2011، ص 153.

(2) نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص – دراسة في علوم القرآن، بيروت – الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1994، ص 217.

6. تغييب فاعلية الإنسان:

ومنذ قتل رموز القدرية أيام الأمويين (معبد الجهمي، غيلان الدمشقي، والجعد بن درهم)، اعتبر القول بإرادة الإنسان لأفعاله وقدرته عليها، بدعة منكرة وإحداثًا في الدين، لدرجة أن "الحسن البصري"، وهو من كبار التابعين تراجع عن موقفه من هذه المسألة. ذلك أن رد الخطاب السلفي تحديد أحوال العباد وأحكامهم ومصائرهم إلى المشيئة الإلهية، بمثل ما ورد لدى "الطحاوي" في رده الخلق والأفعال إلى تقدير الله وعلمه ومشيئته وقضائه وقدره، هو أصدق العبودية لله، وأعلى درجات الحرية بالنسبة للإنسان، وقد ساعدت مناوءة هذا الخطاب للفلسفة والمطلق، وبالذات ما قدمه أرسطو حول مفهوم الإرادة والاختيار الحر كمفهوم محدد ومميز للإنسان، وكان الأكثر صيتًا لدى المفكرين العرب، وعلى إسقاط أي دور للإنسان في الفعل أو الخلق.

ويبدو أن تواتر إسقاط هذا الدور في الخطاب السلفي، جاء توجسًا من القول بالقدرة الإنسانية، وهو ما يعد، في نظر هذا الخطاب، افتئاتًا على الاقتدار المطلق للمشيئة الإلهية، أو إلغاء لمفهوم القضاء والقدر. وحيث التوجس هنا هو أن السلف لم يكن لهم في هذه المسألة قول وردت به الأخبار، في حين أن السلف يفتقد الأدوات العقلية اللازمة لحسم المسألة، وهو افتقاد كرسته عادتهم المضطردة على الاتباع. وورد هذا التوجس ردًا على تأكيد المعتزلة لحرية الإرادة الإنسانية، القائمة على أساس الطريقة التي أثبتوا بها تعليل الأحكام والأفعال بمصالح العباد، وهو ما رأى فيه الخطاب السلفي عدم حرص على حسن الأدب مع الله تعالى، بزعم أن القول بهذا التحليل يلزم عرضه القول باستكمال الله بهذه الأفعال والأحكام في ذاته، وهذا محال في حقه تعالى، فالله له الكمال المطلق، لا يفتقر لشيء، ولا يستكمل من أحد، فيلزم القول بعدم تعليل الأحكام بالأغراض أو المصالح، وهو ما أثمر، برغم الإجهاز على الفكر المعتزلي أيام الخليفة العباسي "المتوكل"، ظهور نزعة إنسانية عقلانية، بدأها "الكندي" (185- 260هـ) في رسالته (دفع الأحزان) التي هدفت إلى تزويد الإنسان بحكمة عملية تساعده في تجاوز أحزانه، لتبرز هذه النزعة بعدها خلال الربع الأخير من القرن الرابع الهجري مع "الفارابي" (259-339هـ)، الذي يعتبر المؤسس الحقيقي لها بالمعنى الشامل في

الفلسفة الإسلامية من خلال تصوره للميتافيزيقا والسياسة، ثم التوحيد (ت 399هـ) الذي رفض إيعاز التفاوت بين المترفين والفقراء إلى المشيئة الإلهية، فابن مسكوية (320 – 421هـ) الذي تحدث عن إرادة الإنسان في تحقيق إنسانيته بمحبة الشريعة؛ كي تتحقق له السعادة القصوى، ثم "ابن سينا" (370- 428هـ) الذي أكد على الاعتراف بالعقل من أجل التوصل إلى استقلالية ذاتية، وبعده "ابن باجة" الأندلسي (471- 533هـ)، ورأى أن الإنسان يستطيع أن ينمي ملكاته، عبر ما أطلق عليه "العقل الفعال".

وقد كرس أصحاب هذه النزعة الإنسانية لفكرة إرادة الإنسان، وإن راوحوا في مقاربة علاقتها بالمركزية اللاهوتية الصارمة، التي ترى الإنسان كجزء من نظام إلهي، وهو ما يفسر عدم رفضهم الاعتقاد الديني.

بعدها، جاء "الغزالي" (450- 505هـ)، فساهم إلى حد ما في تقويض هذه النزعة، فيما لم تقدم بعد ذلك ممثلين لها كابن طفيل (494- 580هـ)، و"ابن رشد" (520 – 595هـ)، و"الفخر الرازي" (543- 606هـ)، و"الشاطبي".

ويشار هنا إلى أن النزعة الإنسانية لدى "الشاطبي" تبدو ضنينة، وذلك من خلال تأصيله لنظرية "المقاصد الشرعية"، كأداة للاستنباط الفقهي في كل المجالات الدينية والدنيوية، التي رآها تستهدف "إخراج المكلف من داعية هواه، حتى يكون عبدًا لله اختيارًا، كما هو عبد الله اضطرارًا"[1].

على أن مناوءة الخطاب السلفي في دحض الحرية الإنسانية، لم تقتصر على المعتزلة وأصحاب النزعة الإنسانية، بل امتدت لتشمل كذلك المتصوفة، ممن ارتفعوا عن معضلات الصراع المذهبي وتقاليده الضيقة، ومهدوا في ذاكرة الإسلام حرية الاجتهاد الدائم في رجوعه للمناهل الأولى.

وثَمَّ مَن يرى أن وقوف الخطاب السلفي عند التوصل إلى الحكم الشرعي، وعدم تجاوزه غلابًا دائرة مباحث موضوعات علوم اللغة والكلام والحديث،

---

(1) أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة (الجزء الثاني)، تحقيق الشيخ عبد الله دراز، عناية الشيخ إبراهيم رمضان، بيروت، دار المعرفة، 1994، ص 128.

ابتعاد لهذا الخطاب عن الواقع الاجتماعي، رغم وجود علاقة جدلية بين التنظير للفهم والتنظير للتنزيل[1].

على أنه يجوز القول بأن رد الخطاب المتفرد إلى المشيئة الإلهية، وإسقاط أي دور حقيقي للإنسان، قد أثر على غياب المسألة الاجتماعية عن مدونتهم.

وإن قدم "الشاطبي" محاولة استهدفت إعادة الوصل بين معاني التنزيل ومآلات وقوعها الفعلي في الواقع، بالجمع بين سبل تفهم النص الشرعي، وتفهم الواقع المعيش، ووسائل الوصل بين النص والواقع، بحيث لا يكون هناك سوء فهم للنص، فسوء تنزيل لمعانيه في الواقع، وهو ما يتضح في تنبيهه إلى أهمية المقاصد الشرعية، والعمل بها في شأن الاجتهاد الفقهي، كمنهجية في فهم النص وتعاطيه مع الواقع.

فقد تطرق في موافقاته إلى أهمية الأخذ في الاعتبار البعد الاجتماعي عند تنزيل الحكم الشرعي على الواقع المعيش، فتحدث عن مآلات الأفعال، وضرورة ربطها بالمقاصد حديثًا غير مباشر، إلى ضرورة تفهم الواقع وإدراك أبعاده الاجتماعية قبل توقيع الحكم عليه، وهو ما يتضح في قواله: "إن النظر في مآلات الأفعال معتبر مقصود شرعًا، سواء كانت الأفعال موافقة أو مخالفة، وذلك أن المجتهد لا يحكم على فعل من الأفعال الصادرة عن المكلفين بالإقدام أو بالإحجام، إلا بعد نظره إلى ما يؤول إليه ذلك الفعل، مشروعًا لمصلحة فيه تستجلب، أو لمفسدة تدرأ، ولكن له مآل على خلاف ما قصد فيه. وقد يكون غير مشروع لمفسدة تنشأ عنه، أو مصلحة تندفع به، ولكن له مآل على خلاف ذلك، فإذا أطلق القول في الأول بالمشروعية فربما أدى إلى استجلاب المصلحة فيه إلى مفسدة تساوي المصلحة أو تزيد عليها، فيكون هذا مانعًا من إطلاق القول بالمشروعية، وكذلك إذا أطلق القول في الثاني بعدم المشروعية، ربما أدى إلى استدفاع المفسدة تساوي أو تزيد، فلا يصح القول بعدم المشروعية. فالنظر في

---

(1) قطب مصطفى سانو: "الفكر الأصولي الموروث والعلوم الاجتماعية المعاصرة – نحو بعد اجتماعي في الفكر الأصولي التقليدي" في مجلة (دراسات عربية)، العدد (3-4)، يناير – فبراير 1998، بيروت، دار الطليعة، ص 53.

مآلات الأفعال مجال للمجتهد صعب المورد، إلا أنه عذب المذاق، محمود الغبّ (العواقب)، جارٍ على مقاصد الشريعة"[1].

وهكذا خلا الخطاب السلفي مَن الاعتراف بأي دور قدمه "الكندي" وكان معاصرًا لابن حنبل، و"الفارابي" وكان معاصرًا للطحاوي، و"ابن خلدون" وكان معاصرًا للشاطبي نفسه، بل وحتى "الشاطبي" نفسه، وهو ما يمكن أن يفسر أن هذه الأسماء (الكندي، الفارابي، ابن خلدون، الشاطبي..) شكلت مقاربة منهجية مغايرة عن توجهات هذا الخطاب.

7. طاعة أولي الأمر:

وتعد هذه الطاعة مبدأ أساسيًا في الخطاب السلفي، منذ كرسه "ابن حنبل" إلى الدرجة التي جعلته "يدعو "المعتصم" بأمير المؤمنين في غير موضع، رغم أن "المعتصم" طالبه بالقول بخلق القرآن وضربه عليه"[2] وسار عليه مَن تلاه، وهو ما يتضح، على سبيل المثال، لدى قاضي القضاة "أبي يعلي الفراء"، وهو من رؤوس الحنابلة، حين يقر عدم وجوب خلع الحاكم سواء كان فسقه "متعلقًا بأفعال الجوارح وهو ارتكاب المحظورات، كأخذ الأموال، وضرب البشر، وتعطيل الحدود أو كان متعلقًا بالاعتقاد"[3].

ويعدد قاضي القضاة "أبو يعلى الفراء" الأسباب الموجبة لخلع الإمام، إذا طرأ عليه "ما يمنعه من النظر في المصالح وما نصب له" كالجنون وفقدان التمييز والعمى والخرس والصمم، والتي تحول بينه وبين إقامة الحدود واستيفاء الحقوق وحماية المسلمين، في حين أنه "إذا أظهر ظلمًا وفسقًا في الحدود.. ونحو ذلك، لا ينخلع بذلك، ولا يجب الخروج عليه"[4].

وقد ناقضت السلفية رأي المعتزلة، ممن رأوا في دولة بني أمية وحكامها وولاتها، عدا القلة منهم، خروجًا على الشريعة، واغتصابًا للحق، مع تحويلهم

---

(1) أبو إسحاق الشاطبي، مصدر سابق، ص ص 552- 553 .

(2) أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص 20.

(3) أبو يعلي الفراء: المعتمد من أصول الدين، تحقيق وديع زيدان حداد، بيروت، دار المشرق، 1979، ص ص 242- 244.

(4) المصدر نفسه، ص 19.

الخلافة الشورية إلى ملك وراثي عضود، فكانت دعوتهم إلى ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقول والسيف[1]، وإلى الخروج وحمل السلاح في وجه السلطة الظالمة.

كذلك لم يعر الخطاب السلفي اهتمامه لفقيه سلفي، عاصر "ابن تيمية"، هو "شمس الدين الموصلي الشافعي" (699- 774هـ)، حين أكد على أن صلاح البلاد مرتبط ارتباطًا وثيقًا بصلاح الحاكم وعدله، وإشارته إلى أن الولاة أجراء لدى المسلمين، استأجرهم الله لرعاية العباد، ووضعه لشروط عزل الوالي حال الارتياب في فساده[2].

والبادي أن الهدف من تكريس هذا المبدأ، هو أن تداوم الجماعة السلفية تواجدها تحت ظل أي سلطة، ما جعلها توافق باستمرار مع الأنظمة الحاكمة المتعاقبة جميعًا، على اختلاف توجهاتها ونظمها وطرائق وصولها إلى السلطة.

ذلك أن ارتباطها العضوي مع السلطة المركزية، ظل كحقيقة سياسية وفكرية ثابتة في مجمل تاريخ الدولة الإسلامية، خلا فترات قصار لم تترك بعد انقضائها أثرًا يذكر، كالفترة الاعتزالية الأولى التي بدأها الخليفة "المأمون" وانتهت بالمتوكل، والفترة الاعتزالية الثانية التي بدأها البويهيون حوالي منتصف القرن الرابع الهجري، حتى انتهت على يد السلاجقة قرب نهاية القرن الخامس، فيما لم يستطع الاعتزال ولا التشيع، رغم اقترانهم اللصيق بالسلطة، أن يغيرا من البصمة السلفية، التي كانت مدرسة الحديث قد وضعت لها أسسها المكينة. وفي المجمل، فإن سلفية التأسيس، وبهذا المبدأ، لم تعد تجد لها صدى يذكر في الآفاق الروحية والمادية لمسلمي العصر الحاضر، مع تزاحم الاهتمامات ذات الطبيعة العملية، وإعادة النظر في الأمور المتعلقة بالسلطة والطاعة والانقياد لأولي الأمر.

---

(1) ابن المرتضي: كتاب القلائد في تصحيح العقائد، تحقيق وتقديم ألبير نصري نادر، بيروت، دار المشرق، 1985، ص 149.

(2) محمد بن عبد الكريم شمس الدين الموصلي الشافعي: حسن السلوك الحافظ لدولة الملوك، دراسة وتحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1996، ص 51.

الفصل

الخامس

5

الحركة الوهابية

وقد أعقب آخر محاولة سلفية كبرى في العصر الإسلامي الوسيط قدمها "ابن تيمية"، تصاعدًا مثيرًا للطرق الصوفية، وتحالفًا متناميًا بين العلماء والتصوف، أضعفا أثر التيار السلفي.

فمنذ القرن الرابع عشر الميلادي، ولعدة قرون قادمة، سيطر على المشهد الثقافي الإسلامي تحالف ضمني بين مؤسسة العلماء بتوجهاتها المذهبية التقليدية، والمدرسة الأشعرية، والتصوف. وقد نجح التصوف، متسلحًا بفكرة الولاية ذات الأثر البالغ على عموم المسلمين، ومبدأ وحدة الوجود، والفعالية الشعبية الهائلة للطريقة الصوفية، في إحكام قبضته على الثقافة الإسلامية. وليس من المستغرب أن جاء آخر الردود الرئيسية على أفكار "ابن تيمية" في الفترة الإسلامية الوسيطة، من الفقيه الشافعي الكبير والمتكلم الأشعري والمدافع عن مبدأ وحدة الوجود "أحمد بن حجر الهيثمي" (1504 - 1567). وكان من أهم عوامل صعود التصوف وهيمنته، ذلك الدعم الذي قدمته الدول الإسلامية المختلفة، بما فيها الدولة العثمانية والدولة المغولية في الهند، للطرق الصوفية، الذي كان الدافع

الأهم له أن الحكام المسلمين وجدوا في النزوع الأخروي للتصوف، وفي التوجهات السلبية للمدرسة الأشعرية، كما في الطابع المحافظ لمؤسسة العلماء التقليدية، شريكًا مناسبًا. ومع القرن السابع عشر الميلادي، بدأت ردود فعل ملموسة على الأنماط الفكرية التقليدية المسيطرة في التبلور، تبرز منها أسماء: الملا علي القارئ الهروي في مكة (ت 1606)، وأحمد سرهندي (1564– 1624) في الدولة المغولية بالهند، وإبراهيم بن حسن الكوراني (1666 – 1689) في المدينة المنورة.

وعلى الصعيد السياسي، فبعد قرن ونيف من وفاة "ابن تيمية" وتحديدًا في عام 1453، فتح السلطان العثماني "محمد الثاني" مدينة القسطنطينية عاصمة الدولة البيزنطية؛ لتصبح حاضرة الإسلام وعاصمة سلطنته.

ومع فتح القسطنطينية، واجهت أوروبا قوة التهديد الإسلامي ممثلاً في الإمبراطورية العثمانية، وكانت واحدة من كيانات إسلامية ثلاثة ظهرت وقتذاك: اثنتان منها سنيتان، هما العثمانيون في تركيا، والمغول في الهند، والثالثة شيعية هي الدولة الصفوية في إيران.

وحتى القرن التاسع عشر، تصدرت الإمبراطورية العثمانية موقع الزعامة للعالم الإسلامي، وتمثلت قمة خطرها على أوروبا في حصارها لمدينة فيينا عام 1863، لتبدأ الدولة العثمانية بعدها بالضعف، إثر الحرب التي شنتها عليها روسيا والنمسا، ما مهد للغزو الأوروبي الحديث للوطن العربي، وظهور ما سُمِّي بالمسألة الشرقية.

كذلك شهدت هذه الدولة تهديدًا حقيقيًّا لوجودها، بفعل تنامي الثورة العلمية في أوروبا، وتعاظم قوة هذه القارة العسكرية والاقتصادية، فيما لم تحقق الإمبراطورية العثمانية إنجازات فكرية أو علمية متقدمة، حيث لم تستوعب الإسلام كصيغة تحث على الاجتهاد، وإنما كدين روحاني يعزز ركائزها، ويدعم سلطتها، شكل فيه رجال الدين طبقة طفيلية محافظة ومهيمنة، وسادته الصوفية.

وساعد على ضعفها، بروز عصبيات مللية وطائفية، وصراعات قبلية، وفرض للامتيازات الأجنبية، وما استتبعها من قوانين "حماية" شرائح من الطوائف غير الإسلامية، يضاف إليها محاولاتها في اعتماد العنف بأنحاء ولاياتها، بهدف تأمين وجودها، وهو ما كان أدعى إلى ظهور حركات سلفية مضادة داخل ولايتها، أظهرها الحركة الوهابية.

على أن السلفية لم تقتصر على ذلك، بل جاست في مطارح مختلفة من العالم الإسلامي والعربي، حتى تبلورت بهذا القدر أو ذاك خلال القرن الثامن عشر، حين برزت حركات لها قادها زعماء في مختلف أنحاء العالم الإسلامي: محمد بن علي الشوكاني (1760- 1834) في اليمن، وشهاب الدين الألوسي (1721- 1781) في العراق، والفولاني (1754- 1817) في نيجيريا، وحاجي شريعة الله (764- 1840) في البنغال، ومحمد بن علي السنوسي الخطابي (1787- 1859) في ليبيا، وعبد العزيز الدهلوي (1746- 1824) في الهند، وعثمان بن قوديو (1754- 1817) في غرب أفريقيا، ومحمد باقر بهبهاني (1706 - 1790) الذي قدم إلى كربلاء من مدينة أصفهان الإيرانية[1].

---

(1) Voll, J., Op . Cit . P 67.

وقد أفصحت هذه الحركات عن امتداد الأسس السلفية القديمة في بناها وأسسها، كما عبرت عن بواكير محددة في التجديد، وإن وضحت في البعض منها ملامح صوفية، وتصدي بعضها الآخر للتدخلات الاستعمارية، ومثلت في العالم العربي ردًا على الإسلام "العثمانلي"، الذي رأى فيه المستشرق الفرنسي "مكسيم رودنسون M.Rodinson" إسلامًا رسميًا، سنيًا، حنفيًا، يشكل أساس القانون العثماني، إلى جانب أشكال أخرى من التدين الشعبي أو الجماهيري، تمارسها جماعات إسلامية منضوية في طوائف عدة تتمتع بمؤسساتها الدينية الخاصة" [1]، وما خلفه من تدهور اقتصادي واجتماعي وانقسامات، وتسرب المعتقدات والممارسات المحلية، ونتج عنها دول جديدة: الوهابية في الجزيرة العربية، والمهدية في السودان، والسنوسية في ليبيا، وإن اعتبرت السلفية الوهابية أقدم الحركات الإسلامية الحديثة في العالمين العربي والإسلامي، وبخاصة مع تحولها من مجرد دعوة لترك البدع، إلى نظام سياسي.

أولاً : الدعوة

فمع نهاية القرن الثامن عشر، برزت في منطقة نجد شمالي شرق الجزيرة العربية، دعوة تسعى إلى استعادة نموذج الدولة الإسلامية الأولى، كما يمكن أن يفهم من تعاليم وسيرة السلف، بواسطة التمسك بظاهر الكتاب والسنة، والابتعاد عن التأويل، والعودة إلى "نهج السلف الصالح" باعتباره نهج الإسلام الأصيل.

وقد راد هذه الدعوة في نجد الشيخ "محمد بن عبد الوهاب" (1703-1791) الذي وصف بأنه: "العالم النحرير، والمجدد الكبير، صاحب الهمة القعساء، والعزيمة والمضاء، الصادق المخلص في دينه، والناصح لله، ولكتابه، ولرسوله، وللإسلام، والمسلمين، وللصديق والعدو" [2]. تأثر بحركة إحياء

---

(1) Rodinson, M.: Esprits et Réclités, Paris . Liban, IRFI: 1988, P.67.

(2) ربيع بن هادي عمير المدخلي: تذكير النابهين بسير أسلافهم حفاظ الحديث السابقين واللاحقين، القاهرة، دار المنهاج، 2008، ص 276.

الحديث في المدينة المنورة، وبخاصة ما قدمه "إبراهيم بن حسن الكوراني" نهاية القرن السابع عشر، كما تأثر بأفكار الحنبلية لدى "ابن تيمية" و"ابن قيم الجوزية"، وأنكر تقليد أحد غير الأئمة الأربعة، وإن لم يتبع مذهب "ابن حنبل" في كل الأحوال، حيث يتشدد "ابن حنبل" في العبادات، ويتساهل في العادات، بينما يتشدد "ابن عبد الوهاب" في العبادات والعادات، ما يجيز القول إن أفكار ابن عبد الوهاب، مثلت تفسيرًا خاصًا لميراث الاتجاه الإسلامي السلفي، أكثر منها امتدادًا للميراث الفقهي الحنبلي، وارتكزت على مبادئ ثلاثة: التوحيد بمعنى الدعوة إلى الله وحده والتعبد له دون شريك معتمدًا على القرآن والسنة وأثر السلف، والجهاد المشروع في سبيل نشر هذه الفكرة، والاجتهاد بشرط عدم مخالفته لنصوص القرآن والسنة وآثار السلف.

على أن المؤرخ البريطاني "ديفيد كومنز D. Commins" يرفض هذا التأثير، ويرى أن المبادئ التي نادى بها الشيخ "محمد بن عبد الوهاب" في نجد، لا تحمل سوى القليل من المشترك مع الحركات الإصلاحية الإسلامية في القرن الثامن عشر، وأن التصور القائل بوجود دفعة إصلاحية إسلامية، مشتركة في تلك الحقبة، لا يستند إلى أسس راسخة[1].

والتدقيق في قراءة كتاب التوحيد يكتشف غياب أي تجديد، مع ازدحامه بالاستشهادات والاقتباسات التي تؤكد مرجعيته الحنبلية المتشددة، حتى ليبدو معلمه "أحمد بن حنبل" في الواقع أكثر تسامحًا في مسألة التكفير، وهو ما اعترف به "ابن تيمية" في معرض ذكره لتشدد "ابن حنبل" فيما يخص "العبادات"، وتحرره تمامًا في موضوع "العبادات".

ونشهد في هذا المجال تدرجًا في الحدة بين الحلقات الثلاث التي تبلورت خلالها النزعة السلفية، فهي حلقات انتقلت من التساهل النسبي مع "ابن حنبل"، إلى الانتقاد النظري الجذري من جانب "ابن تيمية"، وصولاً إلى

---

(1) Commins , D.: The Wahhabi Mission and Saudi Arabia, London, Tauris, 2006, P 61.

استخدام العنف وهدم الأضرحة ومنع كل الممارسات التي تسيء إلى صفاء العقيدة مع الوهابيين.

اللافت أيضًا في هذه الحلقات، أن العقيدة كانت تنتعش على الدوام، وتعدو إليها الروح، كردة فعل على تحديات يستشعر فيها هؤلاء خطرًا على الدين من الداخل أو الخارج، ما يصح معه القول بأن السلفية بمثابة حركة دفاع وتمركز حول الذات، تتحصن في التاريخ، وتستلهم النموذج كفعل هروب لا واعٍ من تحديات الواقع وانكساراته.

ينحدر "ابن عبد الوهاب" من عائلة "آل المشرف"، وهي من العائلات الحضرية العريقة في نجد، لأسرة من العلماء في قرية "العيينة" التابعة لمنطقة نجد، وهي منطقة سادها النمط القبلي البطريركي، وعرفت كمعقل قوي للمذهب الحنبلي، ولم يكن الإسلام تاريخيًا فيها بحاجة إلى أن يتنافس مع أي عقيدة دينية أخرى، وتلقى تعليمه في حلقات علماء قريته، كما في المدينة المنورة وأقام سنوات أربع في البصرة.

ويبدو أن نزعته الإصلاحية المبكرة قد وجدت معارضة من والده، الذي كان آنذاك قاضيًا حنبليًا في قرية "حريملات"، واتهمه أخوه "سليمان" بالتعصب والجهالة، في كتاب له أسماه (الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية) ولكن ما إن توفي الوالد، حتى صدع الشيخ بدعوته، فجاب أقطارًا عديدة منها إيران والعراق وسوريا ومصر وفلسطين، وصنف تسعة عشر كتابًا تتعلق بقضايا عقيدية، وإن بدت دلالتها السياسية واضحة، ما جعلها تشكل أرضية خصبه لتغيير سياسي كبير في الجزيرة العربية.

وتقوم دعوته على ومقولات مفتاحية، شكلت تاليًا منطلقات الفكر الوهابي:

1. التركيز على فكرة العودة إلى أصول العقيدة والمعاملات التي عاشها السلف الصالح، وهو العصر الممتد منذ نزول الوحي وحتي وفاة "ابن حنبل"، ما عنى إبعاده وساطة التابعين بين الفرد ونص الوحي، وصولاً

إلى عقيدة التوحيد النقي، والتركيز على هـذا الـنص لاسـتخراج الحكـم الفقهي، ورفض ما يخالف ظاهره، واستتابة المجتمعات المسلمة العالقـة في عصور الجاهلية والشرك.

2. رفض كل أشكال التمذهب الفقهي والأشعري والصوفي، باعتباره مـن مظاهر الشرك، واستتابة المسلمين منـه: واعتبـار أتباعـه هـم "الطائفـة المنصورة"، التي تنتمي إلى عقيـدة التوحيـد النقـي، وهـو مـا يتفـق مـع تقسيمه مفهوم التوحيد إلى توحيد الربوبية وتوحيـد الألوهيـة وتوحيـد الأسماء والصفات.

3. التأكيد على أن السلطة الحقيقيـة هـي للـنص وحـده، كـما تـم في إجمـاع الصحابة وكتب الحديث، ودعوة عامة المسلمين إلى استقـصاء الـدليل، ومقارنة وترجيح الأقوال، بحيث يتفادى المسلم التقليـد، وإن كـان ، في نهاية الأمر، متبعًا[1].

4. محاربة البدع، والعمـل عـلى تنقيـة الـدين مـن شـوائب التمـذهب عـلى المذاهب الفقهية الأربعة (الحنفية، الشافعية، المالكية، والحنبلية)، باعتبار التمذهب ينافي عقيدة التوحيـد، وأن التـصوف والاعتقـاد والأشـعري (الذي يقوم على إثبات وجود الله ونبوة الرسول بالأدلة العقلية) ابتـداع مـرده الجهـل بالأصـول، والعمـل في المقابـل، عـلى نـشر هـذه الآراء والمقولات، لأنها تعبر، في رأيه، عـن صـحيح الـسنة والـدين، ونبـذ مـا سواها.

علي أن الأفكار الأساسية التي استندت إليهـا دعـوة "ابـن عبـد الوهـاب"، وكانت مثيرة للجدل، صاغها في أشهر كتبه (كتـاب التوحيـد)، الـذي كتبـه بعـد العودة من رحلتيه إلى المدينة والبصرة، وعلي خطى "ابن تيمية". وفي هذا الكتاب،

(1) Mejers, R.: Global Salafism – Islam's New religious Movement, New York, Columbia University Press, 2009, Pp. 61-65.

أكد على أن عقيدة التوحيد، مركز الإيمان الإسلامي، تقتصر على الاعتقاد بأن الله هو الخالق ومبدع الكون، أي "توحيد الربوبية"، بل أيضًا بالإيمان بالله باعتباره الحاكم المطلق، أي "توحيد الألوهية". فكفار مكة، مثلاً، لم ينكروا ربوبية الله وخلقه للكون، ولكنهم رفضوا الانصياع لحاكمية الله وتشريعه. ويستتبع ذلك، أن أي تصور للعامل يساوي بين الله حاكمًا، وأي قوة أو كائن آخر، هو في حقيقته شرك بالله، وهو ما حدا بابن عبد الوهاب إلى إثبات الصفات الإلهية خلافًا للأشعرية، والنهي عن الاتكال على سعة رحمة الله ، واعتبار النذر لغير الله أو الاستعاذة بغيره شركًا، مع تعظيم علم السلف، وتكفير الغلو في الصالحين، وتحريم كل اسم معبد لغير الله، ولعن زوارات القبور أو إضاءتها، والنهي عن التماثيل، أو الحلف بالآباء، أو سب الدهر، أو اتخاذ الصور الحيوانية، أو تعليق الودع والتمائم، أو لبس الحلقة والخيط ونحوهما لرفع البلاء أو دفعه[1].

قسم "ابن عبد الوهاب" كتابه إلى أبواب، خص كلاً منها بجانب من عقيدة التوحيد، بحسب الأهمية والأسبقية (توحيد الإلهية والعبادة بذكر أحكامه، حدوده وشروطه، فضله وبراهينه، أصوله وتفاصيله، أسبابه، ثمراته، مقتضياته)، وهو ما أعطى الكتاب طابعًا تبسيطيًا مدرسيًا، أعاد صاحبه من خلاله بناء فكرة التوحيد على نحو أعطاها قدرة تلقينية، جعلت مضامينها مستساغة، ومفهومة بالنسبة إلى الخاصة والعامة، ما صيره المرجع الأساسي في مادة العقيدة عند سلفيي العصر الحديث.

وأجمل برنامجه الإصلاحي في عبارات مقتضبة ذات دلالات عميقة، يقول فيها: "أنا لم آتِ بجهالة .. ولست أدعو إلى منصب، بل أدعوة إلى الله وحده وإلى سنة نبيه. وطريقتنا هي طريقة أهل السلف، ومذهبنا في الأصول مذهب أهل السنة والجماعة، وفي الفروع مذهب الإمام أحمد بن حنبل"[2].

---

(1) محمد بن عبد الوهاب: كتاب التوحيد، المدينة المنورة، مطبوعات الجامعة الإسلامية، 1399هـ، ص ص 24-27.

(2) المصدر السابق، ص 21.

ويشار هنا إلى أن استعادة "ابن عبد الوهاب" الحادة لعقيدة التوحيد، بقوتها التحريرية النافذة، من تحت الركام الثقيل للتقاليد الإسلامية الوسيطة، حمل جاذبية وإشعاع الدعوة الوهابية إلى ما وراء ردود الفعل الصوفية والتقليدية، وما وراء التصدي العثماني السياسي والعسكري، للحركة. وقد لعبت أفكاره وتعاليمه دورًا توجيهيًا في النزعة السلفية، المنافحة ضد الإسلام العثماني والإسلام الشيعي والإسلام الشعبي، ولهذا يوعز الباحث الأردني شاكر النابلسي ظهور السلفية في القرن الثامن عشر الميلادي إلى "ابن عبد الوهاب"[1].

فحركته تمثل معارضة الإسلام الحنفي بحسب التطبيق العثماني، الذي كان سائدًا ومقبولاً في الحجاز، مع مبالغة الأتراك في تعظيم المشايخ والأولياء، واختلافهم مع الأتراك في مسألة إعطاء الصدقات للفقراء، وسلوك التباهي والحماقة، وأعمال الخيانة والنصب التي كان يساندها الأتراك، فكان الاعتبار بأن السلطنة العثمانية انحرفت عن الإسلام، ولم تطبق الشريعة، واستسلمت بعد ذلك للغرب وأفكاره وتدخلاته منذ عهد السلطان "محمود الثاني" (1808- 1839) الذي بدأ بالتحديث الأوروبي، وجعلت من الحجاز بيئة صوفية نقشبندية.

ثانيًا: الإمارة

والوهابية بهذا المعنى، تعد شكلاً من أشكال مقاومة الغرب، وصيغة داخلية لمشروع سلطنة إسلامية بديلة، ولا تقف عند حدود جغرافية قومية، أي لا تطرح نفسها دولة – أمة عربية، بل إمارة إسلامية على رأسها إمام، كالأمر بالنسبة للإسلام الشيعي الذي ناوأته.

وفي حقبه هيمنة الطرق الصوفية بتقاليدها وثقافتها على المجتمعات الإسلامية، شن الشيخ هجومًا عقيديًا على التصوف، وعلى التقاليد الدينية الشعبية الرائجة، وتناولت تعليماته نبذ البدع والخرافات؛ ما أدى إلى قيام أتباعه

(1) شاكر النابلسي: تهافت الأصولية – نقد فكري للأصولية الإسلامية من خلال واقعها المعيش، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2009، ص 23.

بتحطيم الأشجار التي يعتقد في قداستها، وهدم أضرحة الأولياء، مقدمًا بذلك المسوغ الديني لحركته، ولحربها الطويلة ضد قطاعات عديدة من سكان الجزيرة العربية وجوارها، وكذلك ضد السلطات العثمانية. وبهذا التوجه، تحرك "ابن عبد الوهاب" بدوافع نقدية للأنماط المعرفية والاجتماعية المهيمنة، في عصره. واستندت تعاليمه على أحكام عقيدية قاطعة على المجتمع، حيث يتم تصور الواقع المنكر من خلال التفسيرات القاطعة للنص في معناه المباشر كمرجعية تؤطر الواقع.

وقد أثارت دعوة الشيخ معارضة قوية، حتى في أوساط العلماء، وتم طرده من قريته، فلجأ إلى "محمد بن سعود" أمير الدرعية، حين هاجر إليها عام 1744، واتخذ منها ملجأ، ويشار هنا إلى تماثل مفزع، يراد تأكيده وحشد الأدلة حوله، بين بعثة النبي الكريم وهجرة "ابن عبد الوهاب"، انطلاقًا من تنمية الاعتقاد بوجود بعثتين في الإسلام: الأولى تمت على يد النبي الكريم، والثانية على يد ابن عبد الوهاب[1].

هناك مَن يرى في الوهابية تعبيرًا عن السلفية بمجملها، فيما ظهرت كنقض للصوفية في باب البدع، والأشعرية في باب الأسماء والصفات، والمرجئة في باب الإيمان، والقبورية في باب التوحيد في العبادة والدعاء. وإن نظرت إلى النصوص باعتبارها المرجع في فهم الدين والدنيا، وقللت من قيمة العقل، ولذلك وقعت في أسر التقليد رغم أنها عابته في البداية؛ لأنها جعلت التجديد دعوة إلى مجتمع السلف بفكره ونظمه وتشريعاته.

وقد استطاعت الحركة الوهابية أن تعيد الثقل السياسي لشبه الجزيرة العربية، بعد أن كانت فقدته منذ العصر الأموي، وقدمت الحركة نموذجًا للبروتستانتية

---

(1) يراجع على سبيل المثال:

الشيخ أحمد بن حجر آل طامي: الشيخ محمد بن عبد الوهاب- عقيدته السلفية ودعوته الإصلاحية وثناء العلماء عليه، الرياض، 1999، المكتبة الإسلامية، ص ص 91-92.

الإسلامية، عندما أصرت على الوقوف ضد الافتراض بأن هناك وسيطًا بين الله وعباده، كما أكدت على حصر السلطة التشريعية في يد الله ورسوله، أي في القرآن والسنة فقط، ورفضت أي تساهل أو تأويل عقيدي فيما يتعلق بوحدانية الله وصفاته، كما أبدت تشددًا صارمًا في قضية الالتزام بالأخلاقية الإسلامية، عبر المبدأ القرآني الذي يوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

وخاض سلفيو نجد الأول نضالاً لا يهدأ لإماتة البدعة، وخاصة ما يتصل بالنبي، مثل اعتباره "ساعي" القرآن، ولا معجزة له إلا القرآن وعصمته محدودة بموطنه وعدم زيارة قبره، إضافة إلى تأكيدهم على عدم التوسل إلى الله بأحد الأولياء، واتهامهم أئمة المذاهب الأربعة بصرف الناس عن السنة والحديث.

ومن هنا، تبلور مصطلح "السلفية" وهو المصطلح الذي ينطبق، حتى اليوم، على كافة التيارات الإسلامية التي تستوحي مشروعيتها من خلال الاستناد إلى مقولة "العودة إلى الأصول"، ووجوب إفراد الله بالحكم والتشريع، ورفض أي صورة للدولة المدنية القائمة على القوانين الوضعية، ما عنى أن الدعوة الوهابية نقلت الرؤية السلفية إلى التطبيق.

وفي السعودية، تتميز السلفية الوهابية بخصوصيتها حيث موطنها الأصلي، مثل كونها إخبارية، تعتمد الحديث النبوي مصدرًا رئيسيًا للأحكام الشرعية مقارنة بالمصادر الأخرى، مع اهتمام بارز بالعقيدة في تصورها الفردي المبسط، إضافة إلى ارتباطها الثقافي والتاريخي بالمملكة، وهو ما يفسر العلاقة شبه العضوية بين السلفية والدولة.

وأطلقت هذه الدولة على نفسها اسم "الموحدين"، على حين أطلق عليهم خصومهم لقب الوهابيين، بهدف تشويه دعوة صاحبها، ثم جرى اللقب بعد ذلك على الألسنة فأصبح مألوفا، وإن كان هناك مَن يرى أن مصطلح الوهابية من اختراع علماء السوء في كل مكان، ممن يحقدون على دعوة التوحيد والسنة، فيما يرى آخرون أن الوهابية ليست سوي مصطلح قديم يعبر عن السلفية بمجملها،

وهو ما يفسر تراوح الباحثين بإزائها، بين التصور الخلدوني حول العصبية والدعوة لدى "عزيز العظمة"، والتفسير الحداثي لدى المؤرخ اللبناني "مسعود ضاهر"، والتصورات الدينية لدى "عويضة الجهني" و"محمد الفريج".

وينسب لقب الوهابية قبلاً، منتصف القرن الثاني الهجري، إلى أتباع عبد الوهاب بن عبد الرحمن رستم، خليفة دولة بني رستم في مدينة تاهرت عاصمة الإمارة الرستمية (161- 296هـ) بالمغرب، فيما وصفها المفكر المغربي "بنسالم حميش" بالحنبلية الجديدة شديدة التعصب في الأصول (الإيمان والتوحيد)، والمتسامحة في الفروع (العبادات والمعاملات)[1]، ولوحظ تشددها في تحريم تزيين المساجد، وتحريم التدخين وشرب القهوة والتصوير، والأمر بهدم شواهد القبور، وكل ما يدخل في باب العادات أكثر منه في باب العبادات، وارتأت في زيادة القبر نوعًا من الشرك: حيث الزيارة تكون للعظة والاعتبار فحسب، لا للشفاعة أو التوسل بصاحب القبر، وفي المتوسل للموتى إفساد لجوهر عقيدة التوحيد، لذلك قاموا بهدم جميع الأضرحة وسووها بالأرض، ومنها الكثير من القباب الأثرية لقبر النبي وقبر السيدة عائشة وقبر أبي بكر الصديق وعلي. وخشوا من هدم قبر النبي، حتى لا يثور عليهم العالم الإسلامي، فاكتفوا بتجريد الروضة الشريفة من كل ما بها، ومنعوا تجديد كسوتها. حرموا كذلك البدع (التجمع في الموالد، خروج النساء في الجنازات، مهرجان المحمل، إقامة الأذكار التي يتغنى بها المتصوفة، مصادرة الكتب المليئة بالتوسلات مثل دلائل الخيرات، ارتداء الرجال للحرير والأطلس..).

ومع فشل التحالفات القبلية في بسط سيطرتها على نجد، كان لابد من خلق قوة قبلية، تعتمد على تحالف بين أيديولوجيا ذات طاقة على التعبئة والتجنيد. وبين قوة مادية تمتلك سلطة الردع، وهو ما فتح الباب أمام لقاء "ابن عبد الوهاب" بابن سعود، ترتب بين الداعية والأمير، حيث أقام عام 1747 تحالفًا ترجمه ميثاق

---

(1) بنسالم حميش: التشكلات الأيديولوجية في الإسلام- الاجتهادات والتاريخ، بيروت، دار المستقبل العربي، 1993، ص 185.

تعاقدي ليس مكتوبًا على الأرجح مع الأمير "محمد بن سعود"، الذي تعهد بحمل راية الدعوة الوهابية وحمايتها بالقوة إن استدعى الأمر، وتزوج من ابنه الشيخ "محمد بن عبد الوهاب"، على قاعدة تقاسم المجال العام بين عصبية آل سعود القبلية، ودعوة دينية قادها "ابن عبد الوهاب"، فيما كانت الوهابية تبحث عن قوة تحميها من أجل سلامتها ونشر مبادئها، وآل سعود بحاجة إلى مظلة دينية وشرعية تسوغ تطلعاتهم. وينوه هنا بأن فكرة التحالف بين الفقيه والأمير نجد نظائرها على طول مساحة التاريخ الإسلامي، مع بروز أهمية دور الفقيه لإضفاء الشرعية على الحكم، وهو ما يفسر اعتماد فكر "أبي حامد الغزالي" السياسي على منظومة قوامها الطرفين، لضمان بناء الشريعة.

وهذا التلاقي بين العصبية والدعوة الدينية، والذي سبق وتحدث عنه "ابن خلدون" في مقدمته، مشيرًا إلى القوة السياسية التي تضفيها الدعوة الدينية على العصبية، هو الذي كان في أساس قيام مشروع خلافة إسلامية، ليست هي بسلطنة بديلة فحسب، بالمفهوم الفقهي الإسلامي، بل هي هذه المرة مشروع دولة إسلامية.

وقضى التحالف بأن تبقى الشؤون السياسية وتسيير أمور الجماعة العامة في يد "ابن سعود" وأبنائه، فيما يحتكر "ابن عبد الوهاب" وسلالاته الشؤون الدينية، وبخاصة مسألة التوحيد والعبودية لله، والمراقبة الصارمة على التصرفات المجتمعية والأحوال الشخصية، وإن لعب "ابن عبد الوهاب" دورًا حاسمًا في المرحلة الأولى للتحالف، ومارس سلطة واسعة، فكان هو من يعلن الحرب والسلام، ويكتب الرسائل إلى العلماء في الجزيرة العربية، ويعين القضاة، ويأمر بجباية الخراج والصدقات، ويصدر أوامره للقوات بالغزو، ويفصل في الخصومات والمنازعات، فيما كانت القرارات والتصريحات الصادرة عن "ابن سعود" تستند إلى تعليمات الشيخ وتوجهاته[1].

---

(1) عثمان بن بشر النجدي الحنبلي: عنوان المجد في تاريخ نجد، الرياض، المكتبة الإسلامية،

وقد آلت هذه القسمة إلى تكريس موقف للسلفية من السلطة السياسية، يقوم على وجوب طاعة أولي الأمر في المنشط والمكره، على قاعدة عدم الاتجاه لإنفاذ الشرع عن طريق تولي السلطة، بل التسليم للقائم عليه ، بأن يكتفي بأمره بالمعروف ونهيه عن المنكر بالحسنى، وبما لا يخل بالهيبة والسلطان.

وأفاد "ابن سعود" من الوهابية لاكتساب الصفة الشرعية، اعتبارًا من أن الوهابية، إلى كونها المذهب الغالب في نجد، كانت تمثل حركة دينية طهرانية منزوعة المضمون السياسي، حيث مسعاها المركزي هو "تطهير الاعتقاد وإعادة إحياء مفهوم التوحيد في صورته الصارمة، وعبادة الله وحده"[1].

وقد وفرت تعاليمها، مبررات الاستقرار للإمارة الوليدة، وسوغت إعلان الجهاد ضد مَن وصفوهم بالمرتدين، وحرمت الموسيقى والرقص والشعر، واستخدام الحرير والزينة والمجوهرات. وإن وجدت معارضين لها، ممن اتهموها بالمغالاة والتشدد، حيث كثير من أنصار الدعوة كانوا من البدو، ممن غالوا في تكفير مَن لم يعتنقوا مبادئهم، وأوجبوا قتلهم، وشنوا من أجل ذلك غاراتهم على المدن الشيعية المقدسة في العراق سنة 1801، ثم اتجهوا نحو بلاد الشام وهددوا دمشق وحلب[2].

وبهذا المقتضي، أعادت دعوة السلفية الوهابية الفكرة الدينية إلى واجهة السياسة منذ منتصف القرن الثامن عشر، عبر توظيف هذه الفكرة كمادة سياسية للولاء والطاعة والاستتباع، بحيث تتماهى السياسة مع الدين، على قاعدة إما ولاء وطاعة أو خروج وممانعة. وتم ذلك قبالة نفوذ خارجي، عثماني وبريطاني، بدأ يشتد مع تصاعد الأهمية الإستراتيجية للإقليم. وبدء تشكيل الكيانات السياسية الحديثة.

1982، ص15.

(1) Hyuyette, L.: political adaptation in Saudi Arabia- a study of the council of ministers, London , 1985, p 13.

(2) إبراهيم خليل أحمد: تاريخ الوطن العربي في العهد العثماني، جامعة الموصل، 1976، ص 251.

وقد قسم الشيخ "محمد بن عبد الوهاب" العالم إلي دارين: دار إيمان أو إسلام، ودار كفر أو حرب، ومثلت الدرعية دار الإسلام، التي تحولت إلى أول إمارة إسلامية في الجزيرة العربية، تمهيدًا لإقامة الخلافة الإسلامية، إن أمكن ذلك.

وفيما طالب الشيخ بتطبيق صارم للشريعة الإسلامية، وبخاصة ما يتعلق منها بالحدود (رجم الزاني، قطع يد السارق..)، فإن مثل هذه الأحكام ساهمت في قمع المجتمع النجدي، كخطوة جوهرية تهدف إلى تأمين استقرار الإمارة.

وتوحدت نجد خلف الدعوة الوهابية، تحت مظلة دينية جامعة، تعلو فوق الانتماءات التقليدية، وباتت الإمارة الوهابية السعودية الجديدة تكتسي بمعانٍ دينية مقدسة، خاصة مع استمرار سلالة "ابن عبد الوهاب" من بعده "آل الشيخ" في تصدر القيادة الدينية، بعد موت الشيخ، أصبح "سعود الكبير" حاكم نجد المطلق، وفي الوقت نفسه إمام الوهابية، موحدًا السلطتين السياسية والدينية. وقام "سعود بن عبد العزيز"، حفيد مؤسس المملكة، بغزو كربلاء عام 1802، وتحطيم ضريح الإمام الحسين وسرقة الحلي والنفائس الموجودة به، وأصدر أوامره بقتل جميع سكان كربلاء، باعتبارهم، لديه، من المرتدين .

وخلال السنة التالية، استولى الوهابيون على مكة المكرمة، وقاموا بتحطيم جميع القباب الموجودة . وفي عام 1805، تولى أهالي المدينة المنورة تحطيم القباب فوق جميع الأضرحة لديهم، حين وجدوا أنفسهم محاصرين على أيدي الوهابيين، وظهرت الدولة موحدة بما فيها مكة والمدينة تحت حكم الإمام.

ويشار هنا إلى أن أفكار الشيخ "محمد بن عبد الوهاب"، هي التي أنتجت المسوغ الديني لاحتلال المدينتين المقدستين، وفرضت نموذجه الديني على خلفية أن الدولة العثمانية غير شرعية. وقد سمح هذا المسوغ الأيديولوجي بغزو المناطق المجاورة، ومصادرة ممتلكات القبائل التي تم تصنيفها في خانة المسلمين غير الصادقين، أي المشركين.

وبحلول 1814، كانوا قد استولوا على الجزيرة العربية، وهيأوا أنفسهم لغزو

سوريا، إلا أنهم عدلوا عن ذلك، عندما وقفت ضدهم قوة "محمد على" والي مصر العثماني.

ومع سيطرة السعوديين على الحجاز، منعوا حجاج الشام وتركيا ومصر من الدخول إلى الأرض المقدسة، وتنادوا بعد انقضاء الحج سنة 1222هـ ألا يأتي إلى الحرمين بعد هذه السنة من يكون حليق الذقن، إضافة إلى فقدان العثمانيين لمكة والمدينة، وقام السلطان "محمود الثاني" بإيفاد "محمد على" في حملة عسكرية لتأديب الوهابيين، وتمكن عام 1819 من سحقهم، وتدمير الدرعية، والقبض على الحاكم "عبد الله بن سعود" ونقله إلى اسطانبول، حيث تم تنفيذ حكم الإعدام فيه.

ثالثًا: الدولة

ومنذ منتصف القرن الثامن عشر، التحمت قوة السيف السعودي بقوة التعاليم التي حملها أتباع الشيخ وتلاميذه وتبنى سياسة مركزية تجاه العشائر البدوية التي شكلت العمود الفقري للحركة الوهابية، محققة توسع الحكم السعودي، وانتشار الدعوة عبر جهات الجزيرة العربية المختلفة مطلع القرن التاسع عشر، وحققت هذه الدولة السعودية الأولى ذروة توسعها بالاستيلاء على الحجاز والبقاع الإسلامية المقدسة، لتشكل تحديًا دينيًا وسياسيًا لسلطة الدولة العثمانية. وبعد عدد من المحاولات العثمانية العسكرية الفاشلة، اتهم فيها العثمانيون "محمد بن سعود" بأنه من الخوارج، نجحت الحملة التي أرسلها "محمد علي"، والي مصر العثماني، في استعادة السيطرة على الحجاز، والتقدم نحو نجد، ومن ثم تدمير الدرعية، وتقويض مصادر الحياة فيها عام 1818. ولكن الحملة كانت مكلفة ودموية، وأخذت أكثر من سبع سنوات لتحقق أهدافها، مشيرة إلى صعوبة استمرار السيطرة المصرية العثمانية في الجزيرة العربية، ونجد على وجه الخصوص.

على أن الارتباط بين الحكم السعودي والتعاليم الوهابية التطهرية، وحالة

فقدان الأمن التي نجمت عن التوسع السعودي في المجال العثماني، تسببا في استعداء الكثير من قبائل الجزيرة العربية وجوارها، ما عرضها للتدمير على يد الحملة المصرية التي استعان بها السلطان "محمود الثاني" لإخماد الحركة الوهابية.

فقد أطلقت فترة النفوذ والتدخل المصري، وفقدان اليقين السياسي، جدلاً حادًا في دوائر علماء الدعوة الوهابية حول شرعية الحكم المصري، وكذلك حول شرعية الأمراء السعوديين، ممن أيدوا من قبل القادة العسكريين المصريين.

وبموازاة هذا الجدل، انفجر جدل آخر بين علماء الدعوة وعلماء الخصوم من النجديين وأبناء المناطق المجاورة، بعد أن أفسح الوجود المصري مجالاً لتصاعد الأصوات المناهضة لوجهة النظر الإسلامية التي يحملها خلفاء وأتباع الشيخ "محمد بن عبد الوهاب".

وفي ظل هذه الظرف، نحت مواقف علماء الدعوة الفكرية منحى راديكاليًا، وهو ما يبدو في أعمال وآراء علماء مثل "سليمان بن عبد الله"، و"عبد اللطيف بن عبد الرحمن"، وعلي وجه الخصوص، "محمد بن عتيق"[1].

وفي المجمل، يجوز القول بأن التجربة الوهابية السعودية الأولى بدأت دولة دينية بالمعني الخالص، لدرجة أسبغ الشيخ "عبد الرحمن بن حسن آل الشيخ" على العهود الثلاثة الأولى من هذه التجربة، والتي حكم فيها "محمد بن سعود" و"عبد الله بن محمد"، و"عبد العزيز بن عبد الله"، لقب "خلافة نبوة". ولذلك نجحت في تحقيق الاستقرار والاستمرار كسلطة مركزية قوية وفاعلة في منطقة نجد، لتشق بعدها دربًا منفصلاً عن الدين، مع أطماع السلطة وأحلام العظمة التي راودت أمراء آل سعود[2].

ويشار هنا إلى أن معارضة العلماء، داخل وخارج نجد، لدعوة الشيخ "محمد بن عبد الوهاب" كانت معارضة ملموسة، وإن بروز الدرعية في العقود الأخيرة

---

(1) Commins, D., Op. Cit., Pp. 153- 164.

(2) فؤاد إبراهيم: السلفية الجهادية في السعودية، بيروت، دار الساقي، 2009، ص 29.

من القرن الثامن عشر كمركز رئيسي للعلوم الإسلامية، على حساب مراكز علمية تقليدية مثل عنيزة وشقيراء، كان انعكاسًا لتوازنات القوى في نجد، وأن ما حققته الدعوة والدولة السعودية الأولى من توحيد للجزء الأكبر من الجزيرة العربية، للمرة الأولى منذ قرون، كان أدعى إلى إطلاق طاقة فعل وتوجه جديدين للقبائل العربية المنقسمة والمتصارعة، وترك أثرًا أصبح من الصعب محوه على مجتمع الجزيرة العربية.

لهذا لم تمثل الحملة المصرية العثمانية بكل ما نشرته من دمار، سوى مرحلة توقف قصيرة في تاريخ الحركة. إذ ما إن تراخت القبضة العسكرية المصرية، حتى ولدت الدولة السعودية من جديد، كما عاد علماء الدعوة الذين شتتوا داخل الجزيرة العربية وخارجها إلى التجمع، وأعادت الأسرة السعودية تأسيس حكمها في نجد عام 1824.

ورغم أن هذه الدولة السعودية الثانية كانت أصغر من الأولى، وعانت طوال وجودها من الانشقاقات الداخلية بين أمراء الأسرة، فقد استمر وجودها حتى عام 1891.

فخلال المرحلة الصعبة وبالغة القلق والتوتر، للسيطرة المصرية العثمانية والدولة السعودية الثانية، أصبحت الفكرة الوهابية أكثر راديكالية، فقد دمرت السلطة السياسية السعودية تمامًا عام 1818، ولم يتم بناؤها من جديد إلا عام 1824، وفي منطقة محدودة من نجد فقط. ولكن قوات "محمد علي" قامت مرة أخرى بغزوة نجد عام 1837، وتواصل تدخلها في الشؤون النجدية على نحو مباشر أو غير مباشر، حتى انسحابها نهائيًا من الجزيرة العربية عام 1841.

وبموت الأمير "فيصل بن سعود" عام 1865، اندلع صراع سعودي داخلي حول السلطة والإمارة، استمر، بهذا القدر أو ذاك، حتى سقوط الدولة السعودية الثانية عام 1891، على يد حكام حائل من "آل الرشيد" ومعهم المخلصين للدولة العثمانية.

رابعًا: المملكة الغامضة

ومطلع عام 1902، استطاع الأمير "عبد العزيز آل سعود" (1879- 1953) سلطان نجد وملحقاتها، وابن آخر أمراء الدولة السعودية الثانية، طرد الحامية التابعة لآل الرشيد، وتمكن من بسط نفوذه على منطقة الإحساء الشرقية، التي تسكنها قبائل شيعية، أعقبها بإنشاء قرابة (300) مستوطنة إخوانية مثلت القوة الضاربة لجيشه، وعرفت باسم "الهجر" لتأهيل عناصر الإخوان بها، وبدأت بتجمع صغير في قرية "الأرطاوية" عام 1912، وصنفت بأنها "وكر صغير للوهابية"، وضمت المحاربين الذين خضعوا لدورة أيديولوجية من خلال تعاليم الشيخ "عبد الكريم المغربي"، ولتدريب عسكري عنيف، للآلاف من الجنود، وتشمل كل منها أراض زراعية ومراع ومصادر للإمداد بالمياه، وتتركز حول المسجد المتواجد بالمستوطنة، ومثلت بحلول عام 1920 المصدر الرئيسي لجيشه.

وفي العام نفسه، استولى على إقليم عسير جنوب الحجاز، وعلى حائل، ثم استولى الإخوان الوهابيون على مكة والمدينة عام 1924، ليعلن نفسه بعدها بعامين ملكًا على الحجاز. ومطلع عام 1927، قرر إلغاء كافة القوانين غير الإسلامية بالحجاز، ومنع الشيعة من الاختلاف بيوم عاشوراء. وما لبث أن أضحى الإخوان الوهابيون قوة عسكرية بلغت (150 ألف مقاتل، حيث واجه "عبد العزيز" حركة تمرد في صفوفهم بين عامي 1927 و1930، ما حدا به أن يصدر عام 1929 أمرًا بتسريحهم، واستصدر فتوى من العلماء بذلك، مركزًا اهتمامه على ما وصفه "بكبح الحماس الوهابي"، مستعينًا في ذلك بالبريطانيين وطائراتهم في القضاء عليهم عبر معركة "السبلة". قبلها، طرح الإخوان عام 1926 قرارات متعارضة بشكل جذري لتوجهات الملك، وأفكار حلفائه من علماء الدين الرسميين، واتخذت هذه القرارات ذرائع متعددة (تعامل الملك مع الإنجليز ومجالستهم وعقده المشاهدات معهم وهي أمور ينكرها الدين، تنصيب نفسه ملكًا والإسلام يحرم الملكية، إرسال ولده "سعود" إلى مصر وهي من بلاد الكفر، إرسال ولده الثاني "فيصل" إلى لندن بلد الشرك، استخدام السيارات والتلغراف

والتليفون وهي من أعمال السحر، استعماله للعطور والسكنى في القصور وكذلك لبسه وأبناءه أفخر الثياب وأكلهم أطيب المأكولات، أخذه للضرائب والمكوس من المسلمين بينما ينكر ذلك على "آل الرشيد" و"الشريف حسين" وهو يدعي الإسلام ويتقاضى الأموال من الانجليز، منعه أهل نجد من التجارة مع الكويت أو عن طريقها، فإن كان الكويتيون مسلمين تعاملنا معهم وإن كانوا مشركين حاربناهم، سماحه بدخول المحملين المصري والشامي إلى مكة بالسلاح والموسيقى، قراره بإيقاف الحملات على المناطق المجاورة في العراق وسوريا ما يعني رفضه استمرار الدعوة والجهاد، سكوته عن شيعة الإحساء والقطيف، سماحه لقبائل العراق وشرق الأردن بالرعي من مراعي المسلمين، معارضته لهدم قبور الصحابة في مكة والمدينة..)، وكلها أمور تشي بأن اختلاف "عبد العزيز" مع الإخوان يرجع إلى التناقض الضمني بين إقامة دولة حديثة، وبين الرؤية الإسلامية التي ارتكزت عليها شريعة الحكم.

ورويدًا تنامت سلطة الدولة السعودية، وهيمنتها الكاملة على مجالات عمل المجتمع، بما فرضته من استبدالات متسلسلة لأنظمة قانونية، وتجهيزات بيروقراطية، وسياسة تنموية وتحديثية، تتعارض مع النزوعات التقليدية (توسيع جهاز الحكم، نشر التعليم الحديث وبناء مؤسسته الرسمية تحت سلطة الدولة، إنشاء مدن حديثة، تعزيز وسائل الاتصال..)، وإن جاز إيعاز هذه السياسة إلى الملك "فيصل"، الذي عمل على إيصال التعليم الرسمي إلى معظم أنحاء المملكة، وأمر بفتح مدارس للإناث، وأسس عدة جامعات، كما أطلق التليفزيون السعودي، وجمع مؤسسات الدولة ووكالاتها المتخصصة في العاصمة الرياض، وفصل بين القضاء المدني والشرعي، وشكل هيئة كبار العلماء. ساعده على ذلك الارتفاع الهائل والمفاجئ في أسعار النفط عقب حرب أكتوبر 1973، مما عمل على ما يسمى "تفاقم التنمية الزائفة"، وأفسح المجال أمام سلطوية الزعامة القبلية التي تدعي المظهر المتمدن، وعزز الاعتماد على الغرب؟. وقد أدت هذه الحركة التحديثية إلى انفجار مظاهرات في منطقة بريدة، إحدى القلاع النجدية السياسية

للنفوذ الوهابية السعودية عام 1963، احتجاجًا على بدء تعليم الفتيات في المدارس الرسمية الحديثة، انتهاء إلى اغتيال الملك فيصل نفسه، عام 1975، وهو ما يجوز منه القول إن حركة التحديث لم تنجح في تحقيق الانتصار الكامل على القوى التقليدية. وإن حافظت السلفية على حضورها الشعبي وانتشارها، رغم فشل النظام في استيعاب فصائل راديكالية منها، في إطار شمولية النظام السياسي وتسلطه، وعدم إتاحة الفرصة للقوى السياسية في التعبير عن آرائها، مع اختلال طبقي حاد، وتوزيع غير متوازن للثروة، ونشوء قوى اجتماعية مهمشة، يتزايد الفقر في أوساطها، مع صعوبة توفير الحماية لمسافة شاسعة من الأراضي مقابل ضآلة عدد السكان، وبعد الأمراء عن حياة التقوى والورع، فيما النغمة السائدة لدى المسئولين السعوديين، أنهم جميعًا مع الإصلاح والتغيير ومعالجة أوجه القصور، ولكن وفق خطة ومسار لا يحيدان عن الشريعة الإسلامية، وعلى هيئة من التدرج والسلاسة.

والأمر حول الأسرة الحاكمة يتعلق بأن لديها عوامل قوية تعمل لصالحها، مع امتلاك السعودية لأكبر احتياطي نفطي في العالم، يصل إلى (55٪) من إجمالي هذا الاحتياطي، ما يسر لها أن تستقطب أيه حالات من المعارضة تلوح في الأفق.

ونظرًا لأن أعضاء هذه الأسرة هم رعاة الأماكن المقدسة المتواجدة في مكة والمدينة، فقد أعطى ذلك السعودية وضعًا فريدًا بين مسلمي العالم، وساعد على بقاء ولاء رجال الدين، وإن جاز القول بانتقال النواة الدينية، من دور الفاعل والقائد خلال فترة التأسيس، إلى دور المبرر والمضفي غطاء من الشريعة الدينية على الحكم.

وقد حدت هذه المتغيرات بالمسؤولين السعوديين، إلى التفكير في إنشاء منظومة إعلامية واسعة خلال العقدين الماضيين، وبخاصة إعلام الفضائيات وما يسمى بالصحافة العربية الدولية، بجانب قنوات فضائية خارجية ممولة من السعودية، مع فرض رقابة على الإنترنت. وقد استطاعت هذه المنظومة أن تتغلغل

في الإعلام العربي والإعلام الدولي، وسمحت بالدفاع عن خصوصية النظام السعودي.

ويشار هنا أنه منذ ستينيات القرن الماضي، كانت السعودية تعتبر الراديو والتليفزيون حرامًا، و"رجسًا من عمل الشيطان"، ما أدى بها إلى التعامل الحذر معهما. ولكن عندما استطاعت المؤسسة الوهابية أن تسيطر على التكنولوجيا الحديثة، قبلت بهما، فهي تعارض استيراد هذه التكنولوجيا، وتقبل بها عندما تستطيع السيطرة عليها.

وعادة ما يتم النظر إلى الدولة السعودية على أنها دولة تسلطية، من حيث أنها تحتكر أسلحة أربعة: أولها سلاح الدين، الذي يمكن معاينته في فتاوى "ابن باز" حول تكفير القومية العربية والعلمانية واليسارية، ووصل في أحيان إلى استعادة الخطاب الذي يشجع على قتل أهل الذمة، أو إخراج المشركين من الجزيرة العربية، كما حدث عام 2003، لدرجة أضحت فيها المملكة مصدرًا لإنتاج فكر العنف وممارسته.

ويتضح هذا السلاح كذلك في جيش "المطوعين"، أو ما يطلق عليهم "المتدينة"، ممن يجبرون الناس على حضور الصلوات جماعة في المساجد، ويفرضون إطلاق اللحى، والامتثال الصارم لقواعد اللباس الشرعي.

وثانيهما سلاح النفط، الذي بدأ تصديره منذ عام 1946، وتتولى مداخيله تعزيز القوى الداخلية المرتبطة بشكل أو بآخر بآليات عمل الدولة، عن طريق الهبات والمنح والإغداقات.

وثالثها سلاح القوة، حيث تتوزع المراكز والمرافق العسكرية على الأمراء، من أجل إحداث توازن بين الأطراف المتنافسة في الأسرة الحاكمة، وإمكان وأد أية محاولة انقلابية من جانب فصيل عسكري، عبر تدخل الفصائل الأخري. يردف ذلك، تحالف استراتيجي، عسكري واقتصادي ومخابراتي متواصل مع الولايات المتحدة منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، وهو تحالف يرى فيه البعض أقرب إلى "زواج المتعة" منه إلى "الزواج الكاثوليكي".

وأخيرًا لسلاح القمع، ويطال كافة التيارات القومية واليسارية، والأقلية الشيعية المتواجدة بكثرة شرق المملكة، التي يتم تكفيرها ووصمها "بالرافضة" الذين شوّهوا الإسلام[1]، ومع أقليات أخرى مثل "الصلب" في حائل و"الإسماعيلية" في نجران. ومع ذلك ورغمه، لم تسلم السعودية من اضطرابات عمالية في المنطقة الشرقية خلال الخمسينيات والستينيات، بل ووقعت محاولات لانقلابات عسكرية، قام بها طيارون من سلاح الجو السعودي.

على أن المرأة السعودية لم تسلم كذلك من استخدام سلاح القمع ضدها، رغم ممارسات شكلية تدعي تمكينها. ويمكن كالتعرف على موقف الدولة السعودية من المرأة، فيما تصدره اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء من أحكام وفتاوى، من قبيل تحريم زيارة المرأة لقبر زوجها، وتحريم صلاتها بصوت مرتفع، وتحريم قيادتها للسيارة، وتحريم سفرها من دون ولي، بدعوى أن مثل هذه الأفعال "تمثل بالضرورة إغراء غير محتمل للرجال"[2].

وتهل أحداث سبتمبر 2001، التي كانت أكبر ضربة تلقتها الولايات المتحدة في تاريخها وفي عقر دارها، لتؤجج صراع جدل عقيم ومتقادم بين الإسلام والغرب، وتضحى موضوعًا ترسم في ضوئه الاستراتيجيات الدولية، فتزيد من حدة الاتجاهات السالبة نحو المملكة، التي بدت أمام أعين العالم الغربي كمنبع لعناصر إرهابية. وقد اعتبرت العديد من الأوساط، أن المذهبية التي تعتنقها التيارات الإسلامية المتشددة مسؤولة أدبيًا عما جرى؛ لأنها وفرت المرجعيات النظرية التي تشيع بها مرتكبو هذه الأحداث.

ولم يجد الإعلامي الأمريكي "توماس فريدمان Th. Frieman" حرجًا في تشبيه مدينة نيويورك المستهدفة على أنها "مكة التسامح"، في مواجهة "مكة

(1) قدم الشيخ عبد الله بن جبرين فتوى في الجهاد ضد الشيعة، ووجوب البصق في وجوههم.

(2) Abou El – fadl , Kh. : Speaking in God's Name – Islamic Law, authority and Women, Oxford, One world, 2001, Pp. 62-63.

التعصب" التي ينتسب إليها "أسامة بن لادن" وأنصاره[1]، فيما ألقى "ستيفن شوارتز S.Schwartz" بمسؤولية هذه الأحداث على الأسس الثقافية التي قامت عليها الدولة السعودية[2]، وحاول "حامد الغار" تأسيس علاقة ثيولوجية بينها مع أفكار ودعوة "ابن عبد الوهاب"[3]، أما "روبرت باير R. Baere"، فرأى أن الاعتماد الأمريكي على النفط السعودي، قد حدا بالولايات المتحدة أن تغمض عينها عن عوامل التشقق في بنية الدولة السعودية، التي ولدت منها القاعدة وهجمات سبتمبر[4].

وتعلق الأمر بأن تواجه الدولة السعودية ضغوطًا أمريكية متزايدة، استهدفت ضرورة العمل على تعديل لهجة الإصلاح، والقيام بسلسلة تدابير ووعود إصلاحية، رغم أنه لم يكن من بينها ما يفرض تحديًا جيدًا على حكم آل سعود.

وقد شملت تلك الضغوط صنوفًا شتى من المطالب، صبت جميعها في الدعوة إلى إعادة بناء النظام السياسي السعودي، مؤسسيًا وفكريًا، وطالت هذه المطالب تغيير مناهج التعليم ، والسيطرة على عمل الجمعيات الأهلية الخيرية التي يظن أنها تحمل مسؤولية تمويل الإرهاب، وإجراء انتخابات بلدية محدودة، وإتاحة حرية صحافة نسبية، مع التفكير في إصلاح مسألة توارث العرش كإشكالية مستقبلية. وذهبت بعض الأصوات الأمريكية إلى المناداة بتقسيم المملكة إلى عدة

---

(1) Kimball , Ch. : When Religion Becomes Evil, San Francisco, Harper, 2002, P. 108.

(2) Schwartz, S. : The Two Faces Of Islam – the House Of Saud From Tradition To Terror, New York, Ramadan House, 2003, P.23.

(3) Algar, H.: Wahhabism- A Critical Essay, New York, Oneonta, 2002, Pp.11-13.

(4) Bear, R. : Sleeping With The Devil – How Washington Sold Our Soul In Saudi Crude, California, three Rives Press, 2002, P.7.

كيانات سياسية، وكان الهدف من هذه الإصلاحات هو تحديث الحكم التسلطي، دون المخاطرة بالتفريط بحصة كبيرة من السلطة لصالح الجماهير[1].

وبناءً عليه، تم تنظيم انتخابات بلدية مطلع عام 2005، بهدف إدماج المواطنين في تفعيل وإدارة المجالس البلدية المحلية، إن ثبت عجزها لما تتمتع به من سلطة محدودة، لا تتجاوز إيصال الخدمات الأساسية، وليست لديها سلطة التأثير في مخصصات الميزانية أو استصلاح الأراضي.

كذلك تم احتواء حقوق الإنسان، عبر تأسيس منظمة حقوقية أهلية، هي "اللجنة الأهلية لحقوق الإنسان"، وقامت الحكومة بإنشاء هيئة جديدة باسم "الهيئة الوطنية لحقوق الإنسان"، وكلا المنظمتين بدتا أقرب إلى "الديكور".

ورغم مضي أكثر من ثمانين حولاً على توحيد أجزاء المملكة، هناك مَن يرى افتقارها إلى فكرة الدولة بالمعنى الكامل، فيما هي أقرب إلى سلطة تتقاسمها أسرة وفقًا لمعيار "التراضي"، القائم على قوة القبول المعتاد لطرائق الأجداد كطرائق صحيحة، والمرتبطة بنزعة أبوية ورعاية من قبل "ولي الأمر"، وبحالة من الخضوع لدى المواطنين، كمعيار لشرعية هذه الأسرة الحاكمة، اعتبارًا من أن هذا المعيار يمثل أحد مصادر الشرعية، كما ذكرها عالم الاجتماع الألماني "ماكس فير M.Weber"، والذي حدده في التقاليد، أي مراعاة الأعراف الاجتماعية السائدة.

من هنا، فإن هذا الزخم الممنوح للرضا، والمرتبط عادة بنمط السلطة التقليدية، ينبغي النظر إليه بحذر شديد في ظل التطورات الديمقراطية القائمة، ذلك أن هذه الشرعية تتعرض بفعل إجراءات السلطة السعودية ذاتها إلى عملية اهتزاز عنيفة، خاصة وأن تحول المجتمع السعودي عن نمطيته القبلية المعهودة، سيفرغ هذه الشرعية من مضمونها، حين تجد نفسها فجأة، بفعل التوجه الليبرالي الطارئ، في عمق الاستهداف الديمقراطي، وستفتح شهية الجماهير المتعطشة إلى

(1) Al – Rasheed, M.: A History Of Saudi Arabia, New York, Cambridge University Press, 2009, P.31.

الحرية والمساواة والعدالة، والحماية من التعسف، بوصفها متكسبات للديمقراطية وحقوق الإنسان. وهي مكتسبات لن تكتفي "بدستور المنحة" الذي صدر في سنة 1992.

طبقًا لهذا، افترض "داريل تشامبيون D. Champion" أن السعودية تمر بأزمة بالغة التعقيد، مع مساهمة انتشار القبلية في تفاقم التوتر الموروث بين الدين والدولة، رغم أن القبيلة قد تم إضعافها إلى حد كبير في السعودية الحديثة، بفضل تعاظم قوة الدولة، وتوظيفها الفعال لقيم الإسلام التي تعلو على قيم القبيلة، تلك التي لم تختفِ، بل ازدادت قوة مع تبنيها من قبل أهم أمراء العائلة المالكة.

يزيد من هذه الأزمة، تضاعف الزيادة السكانية وتأثيرها على تفاقم أوضاع الاقتصاد السياسي للمملكة، مع تزايد معدلات التعليم، وهو ما شكل ضغطًا كبيرًا على سوق العمل، حيث ارتفع معدل البطالة من (14٪) عام 1994 إلى (30٪) عام 2001[1].

لهذه الأسباب وغيرها، هناك من الباحثين من تجاوز الحديث عن الأزمة، وتنبأ ومنذ منتصف تسعينيات القرن الماضي، باقتراب سقوط المملكة[2].

خامسًا: المركز الجديد:

وقد تولت الدولة السعودية توسيع رقعة الحركة السلفية الوهابية، بغية قطع الطريق على التوجهات القومية أو الشيعية أو اليسارية، ونجحت في توجيهها، كأيديولوجيا شرعية، بما يخدم سياستها العامة في التوسع والانتشار الكوني، حيث يشكل المسلمون خمس عدد سكان الكوكب، اعتمادًا على الميراث الوهابي السعودي في الفتح والانتشار.

---

(1) Aburish , S. : Rise , Corruption And Coming Fall Of The House Of Saud, London, Bloomsburg, 1995.

(2) Champion, D.: The Paradoxical Kingdom- Saudi Arabia And The Momentum Of Reform, London, Hurst And Company, 2003, Pp. 303- 305.

ويشار في هذا الصدد، إلى تراوح النظرة إلى هذه الحركة: فالناشط الباكستاني "طارق علي" يرى أنه: "كانت للطهرانية في الإسلام مَن يدافع دومًا عنها، ولم تكن أفكار "ابن عبد الوهاب" تحمل في ذاتها أية خطورة، لولا تفعيلها على أرض الواقع الذي سيجعلها خطيرة، ولكن وصفاته الاجتماعية بالجلد حسب الإسلام، والإصرار على رجم مرتكبي الزنى حتى الموت، وبتر أعضاء اللصوص وإعدام المجرمين أمام العامة، هي التي سوف تحدث مشكلات حقيقية"[1]. كذلك خصص "برنارد لويس B-Lewis" فصلاً كاملاً في أحد كتبه بعنوان "شيطنه الوهابية"[2].

وعلى الجانب الآخر، انتصف لها المؤرخ الفرنسي "شارل سنت برو Ch. Saint – Prot" للوهابية، باعتبارها: "حركة دينية إصلاحية ومجددة، أكثر منها أيديولوجية طائفية متشددة"[3].

عبر هذه الملامح والتوجهات، تلوح البدونة ماثلة ومحايثة ومتخفية تحت أسم آخر هو الوهابية، وما تقوم به المملكة العربية السعودية في نشر الفكر الوهابي، بهدف "بدونة" الثقافة العربية، والمصرية على وجه التحديد، كامتداد للملاحاة القديمة مع مركز التيارات المؤسسة للمشروع الحضاري العربي، منذ القرن التاسع عشر.

ويشار إلى هذا المركز في مصر والشام والعراق، بوصفها القوى العربية الفاعلة والمؤثرة، مقابل ما بدأت تتميز به السعودية من مخزون نفطي هائل، تتولد عنه عوائد نقدية ضخمة، أدت إلى إنفاق واستثمارات على مستوى كثيف في فترة

---

(1) طارق علي : صدام الأصوليات – حملات صليبية، جهاد، حداثة، ترجمة إسماعيل العثماني، الرباط، دار أبي رقراق، 2009، ص 128.

(2) Lewis, B. : The Crisis Of Islam – Holy and Unholy Terror, London, Modern Library, 2003, P. 63.

(3) Saint – Prot, Ch.: L'avenir De La Tradition Entre Revolution Et Occidentalisation, Monaco, Editions Du Rochor, 2008, P. 32.

وجيزة، مع هاجس مشكلة التفاوت بين توافر الثروة وقلة القوى البشرية، وما يسم ملامحها الراهنة من تنمية ريعية اتخذت طابع الانتقال من خشونة البداوة إلى رقتها، وتحديث متأخر بوتيرة متسارعة تحت وطأة النموذج الغربي، وتركيبه قبلية مدعمة بالعقيدة الدينية، وضيق في مساحة الوعي السياسي، وتنامي سلالة جديدة تنتظم خليطًا من سماسرة الطاقة والوسطاء وتجار السلاح والأثرياء والشرائح الريعية، وسيادة نمط نفعي ربحي من القيم منوط بتوجه استهلاكي ترفي وازدواجية أخلاقية، فيما لم تفلح النخبة السعودية في أن تكون ريادية، بل عاملاً يغذي أحيانًا الثنائيات القديمة، ونزعات التفاخر الإقليمي، والمفاضلة بين البدو والحضر"[1].

ما يعنينا هنا على أية حال، هو أن الملاحاة بين مصر والسعودية، ظلت حتى خمسينيات القرن الماضي سياسية بالدرجة الأولى، فيما لم تكن هناك من فرصة لتبلور وجوه أخري لهذه الملاحاة، إذ كانت الثقافة المصرية هي المهيمنة عمليًا في الساحة العربية.

غير أن هزيمة 1967، وما نتج عنها من ضمور القوى التقدمية مقابل بروز المحافظة، وتزايد الإحباطات التي واجهتها مشروعات التنمية، وتعزيز سياسة الاعتماد على الولايات المتحدة، ثم ظهور حقبة الفورة النفطية منذ منتصف السبعينيات، أدت إلى التخطيط لمواجهة المركز القديم وعلى رأسه مصر، واستخدام الطاقات الجديدة الهائلة التي أضحت تمتلكها السعودية لتقويض هذا المركز، ولمنح المملكة موقع المركز الجديد، وتحويل المركز القديم هامشًا، بواسطة تبديد مصادر قوته، وتغذية تناقضاته، وإغراقه في المشكلات السياسية والاقتصادية والاجتماعية، وهو ما حدث بنجاح كبير، وبالذات على الصعيدين السياسي والاقتصادي.

---

(1) محمد صنيتان: النخب السعودية – دراسة في التحولات والإخفاقات، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية، 2004، ص9.

لكن القوي المهيمنة في المركز الجديد، لم تكتف بذلك، بل جعلت رهانًا أيضًا في الصعيد الثقافي، وهكذا بدأت بوادر حملتها الثقافية، وساعد على تناميها امتلاكها لثروة فائضة، وتحولها إلى القوة الاقتصادية الأولى في المنطقة، وإلى الشريك الثاني، بعد إسرائيل، للمتروبول، وتمثلت هذه الحملة في الممارسات التالية:

1. السعي إلى فرض النموذج الثقافي السعودي، بقيمه المصاحبة لثراء النفط وأنماطه الاستهلاكية، والعمل على تغيير علاقات الثقافة العربية المعاصرة، وأدوات إنتاجها، بما يوجه هذه العلاقات والأدوات إلى ما يشبع "المستهلكين الجدد"، ثم محاولة الانتقال بهذا النموذج من صيغته الثقافية، إلى المصطلح القانوني، فالمشروع السياسي.

2. رعاية وتمويل شكل مشوه للثقافة الدينية، يقوم على مقولات النقل والاتباع، ويركز على مظاهر شكلية للتدين (مضاعفة عدد المساجد، إنشاء ما يسمى بالبنوك الإسلامية، تشجيع ارتداء الحجاب والنقاب، توزيع الكتب المجانية التي تدعو إلى السلفية في العديد من البلدان العربية كمصر والشام والمغرب..)، ويبرر العلاقات الاجتماعية المرتبطة بملكية الثروة النفطية والإبقاء عليها. ويتولى هذا الشكل اختزال غني وتنوع الثقافة العربية الإسلامية بكل منابعها وإبداعاتها، بواسطة استخدام آليات التعصب الديني والمذهبي، واستنفار المخزون الطقوسي لدى الجماهير.

3. الدفع بمحاولات تستهدف "أسلمة" العلوم و"سلفنة" المعرفة، بصوغ تصورات لها من منظور ديني، مما تمخض عن ترسيمات "نيئة"، تندرج إما في مجرى نظريات غربية تحت لافتات إسلامية، وإما تلف حول مضامين أخلاقية معممة، في حدود الانكفاء إلى الموروث وفهمه بطريقة واحدية ناجزة، لا التعامل معه ككينونة حية تستمد قدرتها على التواصل، عبر فهم الماضي وتآخذه الجدلي مع الحاضر.

4. الإنشاء المتعجل لبنى ثقافية شكلية (جامعات، مراكز بحوث، مؤسسات ثقافية، دور نشر، مكتبات، دوريات..)، تفتقد الشروط الأساسية لمردوديتها، بقيامها كأدوات تكييف وتطويع واستكمال للأبهة، وتحييد لممارسة التفكير النقدي لصالح التلقين، بهدف منافسة مثيلاتها في المركز القديم، مع تسطيح الإبداعية في كل المجالات الفكرية والفنية، عن طريق الدفع بكم هائل من الأعمال الهابطة، التي تعمل على ترويج الرداءة والتعصب.

5. التعامل مع المفكرين والكتاب والأدباء والأكاديميين العرب، إما بإغرائهم للعمل في أجهزته وجامعاته، متسقًا في ذلك مع ذهنية الريع الملازمة له، والتي تعتبر "العطاء" أقرب السبل لكسب الأتباع، وإما بتشويه ممثلي العلمانية والاشتراكية والقومية، ممن أطلق عليهم "أصنام الحداثة والفكر والزندقة"، وأدرجهم في "فسطاط" الكفر والإلحاد"، باعتبارهم "أعداء هذه الأمة الحاقدين عليها، والخائفين منها، والطامعين فيها... حتى يعودوا إلى جحورهم العفنة التي خرجوا منها".

ولعل من أبرز الأمثلة في هذا الصدد، مؤسسة الملك فيصل، التي أنشئت كمركز للبحث والنشر، ومؤسسة للتفكير Think – Tank، حيث أعجزها عدم استقلاليتها عن تحقيق أي من أهدافها، فيما تمثل بالنسبة للنظام آلة إعلامية، تقدم غطاء أكاديميًا لسياسة الدولة، وتجري لها بحوثًا من أجل تبرير خطاب معين، هو خطاب السلطة.

كذلك فإنه، وفي عام 2003، تم تأسيس "مركز الملك عبد العزيز للحوار الوطني"، كمنبر لتبادل الأفكار حول القضايا الدينية والثقافية، لكن عوامل عديدة تآزرت في تقليص فعاليات هذه المبادرة، منها: إعداد الأجندة التي عليه أن يعمل بمقتضاها سلفًا، والتدخل في اختيار المحاورين من المثقفين وأساتذة الجامعات، وتحديد معايير لجلسات الحوار، واستبعاد أي ذكر للإصلاحات

السياسية التي قد تشكل تحديًا للحكم، ولقاءاته المعدة بعناية للبث على شاشات التليفزيون، فيما التوصيات التي يقدمها غير ملزمة.

ويضاف إلى ذلك، أن الندوات العلمية الأكاديمية لا تعقد في الجامعات، بل في الفنادق ، وهي عادة ما تكون مغلقة وممولة من قبل الدولة.

وينوه هنا بقيام المملكة عام 1962 بتأسيس الجامعة الإسلامية العالمية، ورابطة العالم الإسلامي، التي تولت تمويل إنشاء مدارس ومعاهد دينية، وجمعيات في أوروبا والولايات المتحدة، وتقديم منح دراسية ودورات تدريبية لإعداد الدعاة والمدرسين، بتمويل من المصارف الإسلامية السعودية ورجال الأعمال.

الفصل

السادس

6

السلفية الإصلاحية

وبداية الاحتكاك العربي مع الغرب، منذ الحملة الفرنسية على مصر عام 1798، والتي تلتها حملات أخرى أفضت إلى احتلال جل الأقطار العربية احتلالاً عسكريًا مباشرًا، واستيطانيًا في أحيان كما حدث في الجزائر، تعرفت الشعوب العربية والإسلامية على التقدم الغربي، وما حققه من إنجازات تكنولوجية وعلمية وثقافية، مما ولد شعورًا مبهمًا في بدايته، وواضحًا على المدى، بضرورة مراجعة المنظومة التقليدية القائمة، والنظر في أسباب "تخلفنا" و"سر" تقدمهم، وهو ما وضع مفردات ما عرف بخطاب الإصلاح في مدونة الفكر الإسلامي بمختلف اتجاهاته، حين أضحى يسلم بالتأخر، ويكوّن ردود فعله بناء على هذا التسليم، ويبني مشروعاته لتجاوزه، ما صيره يفكر بناء على ثنائية لم يعرفها، هي ثنائية التقدم والتخلف: ويتخلى عن مباهاته التقليدية، التي عاش عليها قرونًا، حول تميز الأمة عن الأغيار.

أولاً : الإصلاح كضرورة

ويشار في هذا الصدد، إلى أن مفهوم "الإصلاح" ظهر ابتداء، في الكنيسة

اللاتينية بأوروبا، عبر حركة "الإصلاح البروتستانتي" التي قادهـا "مارتن لوثر M. Luther 1483 - 1546" مع نهاية القرن الخامس عشر وطيلة القرن الذي تلاه، واستهدف تصويب أخطاء الكنيسة وقتذاك، واقترن بعد ذلك بصعود حركة اجتماعية وسياسية، أطلقها زخم الثورة الصناعية بطبقتها العاملة في بريطانيا خلال القرن الثاني عشر.

ورغم أن المفهوم ليس غريبًا عن التراث الأصولي في الإسلام، حيث بدا كمعطى دائم في تاريخه الديني والثقافي، وامتلك حضورًا بارزًا في المجال العربي عرف بالتيار الإصلاحي Reformism ، إلا أنه تجوز الإشارة إلى مفهومين إسلاميين مختلفين، اكتسبا دلالتهما بحكم التداول: الأول هو التجديد Renewal، والذي لا يعني إطلاقًا طرح عناصر جديدة، ولكنه يشير إلى تجديد الأصول، بغية تحقيق فهم أصح للإسلام. أما المصطلح الثاني فهو الإصلاح Reform ، وهو لا يعنى كثيرًا بالأفكار، ولكنه يعنى بإصلاح المجتمع وأعرافه في إطار إسلامي[1]،

(1) جراهام فوللر، مرجع سابق، ص 101.

وظهرت بدايته مع السلطان العثماني سليمان القانوني (1520– 1566)، الذي درج على وضع قوانين لتسيير شؤون إدارية غير مستمدة من الشريعة دون أن تتعارض معها.

بعدها تواتر الإحساس بالحاجة إلى "إصلاح إسلامي" ورد في كتاب المؤرخ التركي "مصطفى كاتب جلبي"، المعروف بحاجي خليفة (1608– 1657)، وعنوانه (دستور العمل لإصلاح الخلل) عام 1653، وهو توقيت يتزامن مع الصعود الأوروبي، وتدهور العملاق العثماني العجوز، وتواتر هذا التوجه الإصلاحي منذ القرن الثامن عشر، وتعمق منتصف القرن التالي مع سياسة "التنظيمات الخيرية" الإصلاحية التي اعتمدتها الدولة العثمانية بضغط من أوروبا، ودعت إلى اقتباس العلوم والمعارف الغربية والإفادة منها، مع التمسك بالإسلام كعقيدة وشريعة وثقافة، وصدور أول دستور عثماني عام 1876، كمنحة من السلطان العثماني وإدارته الإصلاحية.

وتاليًا، سار هذا الإصلاح في اتجاه نكوص واضح في عهد السلطان "عبدالحميد"، الذي رأى الحل موجودًا في العودة إلى النبع الإسلامي الأول، بدل تجديد الرؤية والمجتمع ونمط الحياة، حيث جرى الحديث عن أن المسلمين إنما تخلفوا عندما تهاونوا في أمور دينهم، وتخلوا عن ماضيهم وعقيدتهم ونظامهم[1].

وبدا هذا الزعم المطالب بالمحافظة على الأساس العقائدي والفكري، يهدف لمواءمة المجتمعات العربية الإسلامية مع رأسمالية مخترقة لهذه المجتمعات، وممتدة على مساحة الكواكب، وربما لهذا لم تقم حركة إصلاح جذرية أو جدية في الإسلام الحديث، تسهم في تغيير الرؤية الدينية القديمة والمطلقة، وتنطلق بالمجتمع والفرد من الاستبداد إلى الديمقراطية، ومن الطائفة إلى المجتمع، ومن المطلق إلى النسبي،

---

(1) لمزيد من التفصيل حول التنظيمات الخيرية العثمانية ، يراجع:

روبير مانتران (محرر): تاريخ الدولة العثمانية (الجزء الثاني)، ترجمة بشير السباعي، القاهرة، دار الفكر 1993، ص ص 80– 92.

ومن الاستيلاء العنفي والتآمري والوراثي على السلطة إلى تداولها السياسي السلمي.

وفي مصر، تطلع هذا التوجه إلى صوغ مشروع فكري إصلاحي، يتناول أوضاع العالم العربي والإسلامي بالدرس والتحليل، ويقترح لها معالجات تصحح خللها، وتفتح لها سكة تحررها من الخرافة والتقليد، واجترار الحواشي والشروح والمختصرات، والدفع نحو الاجتهاد والتجديد والإبداع.

من هنا، كان رهان خطاب السلفية الإصلاحية على استراتيجية تدرجية وتراكمية، تعتمد التربية والتكوين والتثقيف، لبلوغ هدف الفكرة الإصلاحية وبثها في النفوس، وتحرير الوعي من عوائق التقليد والتأخر، وإقامة جيل إصلاحي ينهض بعبء تحقيقه.

وحدا هذا بالخطاب، إلى التقدم للتعبير عن رأيه بالحجة والدليل، والتوسل بأسلوب الحوار والمناظرة، والتزام أخلاق الإصغاء والتفكير، وإعمال مبدأ الوسطية والاعتدال.

وقد ارتبطت السلفية الإصلاحية مع مشروعات الإصلاح المجتمعي، التي برزت في مراكز عربية ثلاثة في القرن التاسع عشر، هي مصر وبلاد الشام وتونس، وهي مشروعات كان قد حفزها التوجه الإصلاحي العثماني، وبدت أقرب إلى حركات للإصلاح الاجتماعي منها إلى حركات إصلاح ديني معرفي، سبقتها محاولات إصلاحية للبعض من حكام المنطقة: إصلاحات "محمد على" في مصر (1805- 1841)، والسلطان العثماني "محمود الثاني" (1826- 1839)، والأمير "عبد القادر" في الجزائر (1832-1847)، والشاه "ناصر الدين" في إيران (1834-1848)، و"أحمد باي" في تونس (1837-1895) ومحاولات أخرى من قبل عدد من المفكرين، لعل أظهرهم في شبه الجزيرة الهندية سيد "أحمد خان" (1817- 1889)، ومحمد إقبال (1876- 1938).

وفي مصر، يمكن معاينة بدايات هذه السلفية الإصلاحية لدى "رفاعة الطهطاوي" (1801- 1874)، والتي تشكلت رؤيته في سياق خيارات مشروع محمد علي التحديثي، وجمعت بين الشرع الشريف والعلوم "البرانية"، وتقلبت بين أفكار فلاسفة التنوير، ولغة "ابن خلدون"، ومفاهيم الفقه الإسلامي، والفهم الرسمي السلطاني، ونشدت: "حث أهل ديارنا على استجلاب ما يكسبهم القوة والبأس"، بواسطة :"التمسك بالشرع، وممارسة العلوم والمعارف، وتقديم الفلاحة والتجارة والصناعة، واستكشاف البلاد التي تعين على ذلك، واختراع الآلات والأدوات في كل ما يسهل طريق التمدنية"[1].

وبهذا التوجه، كان "الطهطاوي" أول مَن نبه إلى ضرورة الاهتمام بنشر التربية السياسية، وتعليم "علم تدبير المملكة"، أو "البوليتيقة" على نطاق واسع، كي يعرف الناس حقوقهم وواجباتهم.

ومنذ منتصف القرن التاسع عشر، تولدت معطيات جديدة، يؤشر لها دخول مصر في فلك الاقتصاد الرأسمالي العالمي، وتأثرها بتداعي الإمبراطورية العثمانية، ولدت الحاجة إلى الربط بين الإصلاح الديني ونظيره الاجتماعي الاقتصادي، فيما لا يمكن فصل ما قدمه الإصلاحيون عن مجمل الأوضاع المصرية التي تحكمت في اهتماماتهم وتوجهاتهم، مع دخول الاستعمار البريطاني إثر انكسار الثورة العربية، وبدايات الهيمنة، الرأسمالية، وما تتابعها من ديناميات الإلحاق والسيطرة، وهشاشة التطور الرأسمالي للمجتمع المصري، وثقل العلاقات ما قبل الرأسمالية وأيديولوجياتها الجامدة المعادية للتقدم، ناهينا عن تراوح المشهد الثقافي بين المأثور والمطروح، كامتداد للاختلاف القائم إبان القرن الثامن عشر بين أهل الرأي (الأخذ بمبدأ القياس والاستحسان)، وأهل الحديث (بناء الأحكام الفقهية على مقتضى ما جاء في الشرع)، ومع دولة "محمد علي" بين المثقف الليبرالي الذي يرى

---

(1) رفاعة رافع الطهطاوي: الديوان النفيس في إيوان باريس، أو تخليص الإبريز في تلخيص باريز، تحرير على أحمد كنعان، أبو ظبي، دار السويدي للنشر، 2002، ص 67.

ألا سبيل لتحصيل الترقي إلا في الأخذ بأسباب "التمدن الأورباوي"، والمثقف السلفي المطالب بالعودة إلى ما صلحت به أحوال السلف.

ساعد على ذلك، ازدواج المرجعية التعليمية، البادية في تلازم نمطين للتحصيل: الأول تقليدي، يتمثل في المعارف الدينية، ويرتبط بالأزهر، ويتمحور حول رؤية تقتصر على هذه المعارف، ويجعل من التفسير الديني للعالم الغلبة على ما عداه من معارف "وضعية"، أما الثاني، فشق طريقة عبر مسارات التحديث، التي رتبت ضرورة توفير كوادر لديها رصيد من المعارف التقنية والعلمية، لتشغيل جهاز الدولة وإدارة مؤسساتها، وتهيئة تنظيم عقلاني يستطيع أن يفي بمتطلباتها.

ويورد "ألبرت حوراني"، أنه "كانت في مصر طبقتان مختلفان من المثقفين، لكل منهما عقليته الخاصة: العقلية الإسلامية المتزمتة المقاومة لكل تغيير، وعقلية الأجيال الطالعة القابلة لكل أفكار أوروبا الحديثة.. ولم يكن هذا الانقسام يعني انتفاء الأساس المشترك بين الفريقين فحسب، بل كان يعني أيضًا تهديد أخلاق المجتمع"(1).

وقد أربك هذا الوضع عامة المثقفين، وجعلهم يتقلبون بين الأصالة والحداثة، الإسلام والغرب، وبين التخلف والتمدن.

كذلك أدى عدم تواصل حركة التصنيع والتقنيات الحديثة التي بدأها "محمد علي"، إلى ضعف حركة النهضة، وعجزها عن اقتحام مشكلات العصر، والوصول إلى حلول لها، أو المواجهة مع القوة الاقتصادية العسكرية والاقتصادية المهيمنة لأوروبا، حيث لم تستطع الاستناد إلى طبقة جديدة كما جرى في أوروبا.

من هنا، تنادى بعض المصلحين إلى إعادة التفكير في قوالب وصياغات جديدة، لم تكن محل تساؤل من قبل، حين أدركوا الآثار والانعكاسات "الخطيرة"

---

(1) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، بيروت، 1968، ص ص 171- 172.

لهيمنة الحداثة الأوروبية ذات الطابع العلماني، على التصورات الدينية لدور الفرد وشكل المجتمع في البلدان الإسلامية.

وبهذه الكيفية ناوءوا النخبة الثقافية "الجديدة" ذات التوجه الأوروبي، تلك التي تبلورت في مرحلة تاريخية لاحقة، واختلفوا في الآراء معهم.

وقد تبلور ظهور الخطاب الإصلاحي بمصر في الربع الأخير من القرن التاسع عشر بدعوات الإصلاح الاجتماعي والاقتصادي، كرد على ممارسات سياسة الاحتلال البريطاني (تخصيص مصر للزراعة وتركيز ثروتها الزراعية في القطن، قتل الصناعة الوطنية والاعتماد على الاستيراد، تقوية طبقة كبار ملاك الأراضي الزراعية، فرض تغييرات جوهرية طالبت الجيش ومجلس النواب والتعليم والصحافة إثر انكسار الثورة العرابية، موجة التفرنج الطارئة...).

فقبالة مجموعة من المثقفين والسياسيين الذين آثروا القطيعة مع الماضي، وتبني قيم الغرب، تشكل هذا الخطاب الإصلاحي بهدف إحياء أسس الاعتقاد، والمحافظة على دور الإيمان في حقبة من التحول واسع النطاق، وظرف تاريخي كانت له قوانينه الخاصة، وراده كل من "الأفغاني" (1838 – 1897)، و"محمد عبده" (1849 -1905)، و"الكواكبي" (1854- 1902)، وتميز بمحاولة التوفيق بين المرجعيتين التراثية العربية الإسلامية والنهضوية الأوروبية، عن طريق العودة إلى النص المؤسس، ونقد التقليد والبدع والخرافات، والسعي إلى التأليف بين التراث والعصر، والمصالحة مع العلم، والإقرار بشرعية المصادر المدنية، ونسبية الأفكار، والاعتراف بالآخر[1].

وقد تكوَّن هذا الخطاب الإصلاحي في شروط تحول المجتمعات العربية من مجتمع تقليدي إلى مجتمع مدني حديث، وهو التحول الذي تشكل العلاقات

(1) عبد الإله بلقزيز: "الإصلاحية الإسلامية والصحوة الإسلامية – آليات القطيعة والاستمرار" في مجلة (منبر الحوار)، العدد (39)، صيف وخريف 1999، بيروت، ص ص 35-37.

البورجوازية رافعته الكلاسيكية، ما يفسر تعبيره عن "تكييف الإسلام وفقًا لهذه العلاقات"[1].

ومثّل الخطاب تعبيرًا إسلاميًا خاصًا عن قابلية الإسلام للإجابة على كل أسئلة العصر، بما في ذلك اعتناق الحداثة ذاتها، واستيعاب عملية النهضة، أي عملية التحول من المجتمع التقليدي إلى المجتمع المدني الحديث، في ضوء الطاقات الاجتهادية الكبرى للفقه السني الكلاسيكي ومرونته التشريعية، ما حدا به أن يتولى تكييف مفهوم "المصلحة" في الفقه السني مع مفهوم "المنفعة" الليبرالي الغربي، ومفهوم "الإجماع" مع مفهوم "الرأي العام"، و"أهل الحل والعقد" مع "البرلمان"[2].

وقد استند فكرهم الإصلاحي إلى مبادئ أربعة أساسية: التوحيد باعتباره جوهر المعتقد الإسلامي، العودة إلى القرآن والسنة باعتبارهما المصدر الأول للإسلام، إعادة التوكيد على دور العقل، والدعوة إلى إحياء الاجتهاد: "وإنما أباح لنا الشارع الاجتهاد؛ لاستنباط ما تقوم به مصالحنا في الدنيا"[3].

واحتل الاعتقاد بمسؤولية الإنسان عن أعماله واختياراته، موقعًا مركزيًا في منظومتهم الفكرية الإصلاحية، حيث طرحوا أكبر تحدياتهم للتقاليد الأشعرية والصوفية منذ عصر "ابن تيمية"، بتوكيد التزامهم بالسلفية، ورفضهم الدليل الفلسفي اليوناني والمقاربة الباطنية التأويلية للنص.

إذ لديهم، فإن قوة الله وإرادته المطلقة، لا تعني حرمان الإنسان، حرية الإرادة، أو وقوعه أسيرًا للقدر، فيما مناط مسؤولية الإنسان عن أعماله هو العقل،

---

(1) ز.ل. ليفين : الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر، ترجمة بشري السباعي، بيروت ، دار ابن خلدون، 1978، ص 97.

(2) محمد جمال باروت : يثرب الجديدة – الحركات الإسلامية الراهنة، لندن – بيروت، رياض الريس للكتب والنشر، 1994، ص 84.

(3) الشيخ محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدنية، بيروت، دار المدى للثقافة والنشر، سلسلة (الكتاب للجميع)، رقم (11)، 2003، ص 11.

وأن الالتزام الأعمى وراء تراث النص، يناقض روح الإيمان الإسلامي وجوهره، ما أدى إلى الدعوة لإطلاق الاجتهاد.

وقد سار هذا التيار الإصلاحي بعيدًا في إعادة توظيف أهم المصطلحات الأصولية التاريخية لدى مفكري القرن الثامن الهجري، خصوصًا منهم "الشاطبي" و"ابن القيم" و"ابن خلدون"، بهدف إيجاد مخرج للتكيف مع صدمة الغرب، عبر أفق محدد هو الإصلاح.

وفي هذا السياق، انطلقت دعوات أصحاب هذا التيار، التي دشنها المسلم الآسيوي "جمال الدين الأفغاني"، وتابعها من بعده "محمد عبده" و"الكواكبي".؟

يبدو "الأفغاني" كأول رموز هذا الخطاب، رغم ما يلوح من تناقض ذلك مع سيرة حياته، إذ رأس الوزارة الأفغانية في عهد الأمير "محمد أعظم"، وتولى وزارة الحربية في فارس أيام الشاه "ناصر الدين"، وعين عضوًا في مجلس المعارف في الآستانة، وتعرض للطرد من أفغانستان فقصد الآستانة، ثم طرد إلى مصر وقضي بها ثمان سنوات، تعد من أخصب فترات حياته، ثم طرد منها فارتحل إلى الهند، ثم إلى باريس، وقصد بلاد فارس فطرد منها إلى العراق، ثم إلى انجلترا فالآستانة. وكان على صلة بجمعية اتحاد مصر الفتاة، التي أنشئت في القاهرة نهاية سبعينيات القرن التاسع عشر، وتواصل مع المثقفين والضباط المصريين، ممن عارضوا الخديوي إسماعيل سرًا، وحاربوا النفوذ الأجنبي في العمل، وقبل قدومه إلى مصر، فيما لم تحسم مسألة هويته بعد، إن كان أفغانيًا أو إيرانيًا، سنيًا أم شيعيًا، وعلى صلة بأعمال انقلابية ضد السلطان "عبد العزيز" ومن بعده السلطان "عبدالحميد"، رغم إعلانه ضرورة الدفاع عن الخلافة العثمانية، ومع الانتفاضة الشعبية التي اندلعت في مصر، وضد الشاه "ناصر" الدين في إيران، وناصر العثمانيين الجدد وأعضاء جمعية تركيا الفتاة، كما كان عضوًا بارزًا في المحفل الماسوني[1].

---

(1) يرى على شلش أن الأفغاني قد استدرجته شعارات الماسونية، فانطوى تحتها وعاين مثالبها، يراجع: على شلش: الماسونية في مصر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992، ص 51.

وقد طرح "الأفغاني" قضية الشرق، أو قضية العالم الإسلامي، مؤكدًا على خصوصية هذا العالم، ومحددًا أزمته في الاستبداد الداخلي والاستعمار الخارجي.

وهو بهذه الحيثية، يعد واحدًا من رواد النهضة الحديثة في الشرق، والأب الروحي والعقل المدبر لفكرة الجامعة الإسلامية، وبخاصة حين حاول أن يقدم فهمًا جديدًا لدور الدين في جمع الأمة، ضمن إطار وحدة إسلامية عامة هي الجامعة الإسلامية، حين ارتأى أن الرابطة الدينية، لا تتعارض مع الآصرة القومية القائمة بين أقوام ينتمون إلى ديانات مختلفة، وكان العصر الذي يعيش فيه عصر القوميات في أوروبا، وأكد صلة الإسلام بالعروبة، وقاده هذا التفكير إلى المطالبة بتعريب الدولة العثمانية، إبعادًا للانقسام التركي العربي[1].

سلفيته تبدو ثورية أكثر منها إصلاحية، فالمسلم عنده لن يبلغ إلى روح الإسلام الحقيقية إذا اكتفى بترديد أقوال السلف الصالح، وامتنع عن استعمال العقل، حتى في تفسير القرآن.

ويجيء الشيخ "محمد عبده" كثاني رموز هذا الخطاب، وأغزرهم إنتاجًا، وتمثل رؤيته محاولة للتوفيق بين ما ذهب إليه كل من "الطهطاوي" و"الأفغاني"، وهو ما يبدو في مناهضته للمنظومة الدينية السائدة، باعتبارها أساس تخلف المسلمين، وإلحاحه في قيام التقدم على أساس التمسك بالنص القديم وتفسير الشريعة، وإعادة الاعتبار للعقل، والأخذ بمنجزات العصر، والدفاع عن الإمبراطورية العثمانية، والوفاق مع المستعمر الانجليزي، والسعي إلى تأويل عقلاني للقرآن، ورفض الثورة مستبدلاً إياها بالإصلاح.

وإذا تبدت سلفيته في تثبيته لأنظاره على العهد الأول والذهبي للإسلام، فإن نزعته الإصلاحية والعقلانية تتجلى في اعتقاده في الوقت نفسه، بأن الإسلام دين ينسجم تمامًا مع متطلبات العقل واكتشاف العلم الحديث.

---

(1) ألبرت حوراني، مرجع سابق، ص 149.

ومع عودته إلى مزاولة وظيفته الأصلية كداعية ومرب، بعد أن أرهقه الاشتغال بالسياسة، ارتأى أن توحيد الجماعة الإسلامية لا يتأتى إلا بإجراء عمل تربوي مكثف، قدر أنه لا يتطلب إلا خمسة عشرة سنة، ولم تحظ الفتاوى التي قدمها بتأييد غالبية الأوساط الدينية (فتوى حول إضراب عمال الدخان نهاية عام 1899 بإلزام أرباب الأموال بالرفق بهم وزيادة أجورهم، عدم تحريم الفائدة الربوية، أكل ذبائح النصارى كيفما كان ذبحها، لبس القبعة، نحت التماثيل حيث المحرم هو عبادتها، وليس التماثيل ذاتها، ولاية المرأة الأم إذا كان الأب أو الجد فاسقًا، سقوط ولاية الأب الماجن، جواز شق بطن الميتة الحامل لإخراج الولد إذا كانت ترجى حياته، إباحة الاشتغال بالفنون، جواز إبطال تعدد الزوجات، استقلال المرأة الاقتصادي..).

وفي فترة عزلته عن السياسة، لم يعد يأمل في إمكانيات توحيد الأمة، ولا في إعادة إقامة إسلام السلف، ولا حتى في إصلاح الأزهر، لأنه يشايع الانجليز، ويتخذ اللورد "كرومر" عونًا له. ولعل هذه الملابسات هي التي خلقت بينه وبين أستاذه "الأفغاني" نوعًا من الفتور، في أواخر عهد صداقتهما.

أما ثالث رموز الخطاب الديني الإصلاحي، فهو "عبد الرحمن الكواكبي"، وجاءت رؤيته في معرض تشخيصه لعلل "الفتور العام" التي يعاني منها المسلمون، ولسيادة طبائع الاستبداد التي تمنع الترقي؛ مما حدا به أن يطالب بتدارك هذا الفتور، باتباع سبيل النبيين وفئة الحكماء، مع معالجة المسألة الاجتماعية التي يعاني منها الشرق، بأن تكون الثروة ملكًا لعامة الأمة، يستنبتها ويتمتع بحياتها العاملون، فيها فقط[1]، وتنوير الأفكار بالتعليم، وتأكيد الشورى الدستورية، وإيقاظ الشرق للترقي، والدعوة إلى فكرة العروبة، وتجديد النظر في

---

(1) عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، بيروت، دار القرآن الكريم، 1997، ص 25.

الدين، والعودة به "إلي أصله المبين البريء، من حيث تمليك الإدارة، ورفع البلادة من كل ما يشينه"[1].

وقد شن "الكواكبي" حملته على صنوف من الاستبداد، أظهرها الاستبداد الديني والسياسي، معتبرًا الاستبداد الديني أشد خطرًا على الأمة، وأن أصل الداء هو الاستبداد السياسي، ودواؤه الشورى والدستورية، منطلقًا في ذلك من أن الاستبداد ليس نظامًا فقط، بل ثقافة سياسية اجتماعية تنتجها السلطة وتوزعها على الجماعة؛ ولذا فإن اجتثاث الاستبداد من السياسة والدولة، يتوقف على اجتثاثه من الأفكار والنفوس، فهو "يضغط على العقل فيفسده، ويلعب بالدين فيفسده، ويحارب العلم فيفسده، ويغالب المجد فيفسده، ويقيم مقامه التمجد"[2].

وربما لهذا، احتشد معجم أعماله بمفاهيم تمتلك توجهها الإصلاحي (الترقي، التقدم، النهضة، التنبيه، التمدن، التهذيب، العلم، العمران، التحرير، الفنون والصنائع الإسلامية، التربية، الحقوق، الأخلاق..) وكلها كلمات رآها، إذا تحققت، "تجعل الإنسان يعيش في وطنه، المعيشة التي تشبه في بعض الوجوه ما وعدته الأديان لأهل السعادة في الجنان"[3].

ثانيًا: الرهانات

والأمر حول سلفية هؤلاء الإصلاحيين يتعلق بمزاولتهم العودة إلى استدعاء الجذور لسببين: الأول حمائي، فيما عنف اللحظة التاريخية وجبروت الآخر للتحدي، دفعاه إلى الاحتماء بالأصول والجذور، حفاظًا على الهوية المستهدفة. والثاني سليل الأول، وهو التقليل من شأن المدنية الغربية بإقامة مجد آخر مخالف

---

(1) المرجع نفسه، ص18.

(2) المرجع نفسه، ص 61.

(3) نفسه، ص 121.

لها. حتى وإن كان في مستوي تصور إحيائي، يبعث الماضي كيانًا تامًا كاملاً دون عملية تفكير فيه، محاولاً إسقاط تجربته على الحاضر.

والأمر هنا يتعلق بمسائل ثلاث حول النص والعصر والغرب، حاول هؤلاء السلفيون الإصلاحيون مقاربتها:

(1) وعي النص:

ونبدأ بالنظر إلى كيفية تعامل خطابهم الإصلاحي مع النص المقدس، حيث أقروا بالوقوف معه، وعدم الخوض في تفصيلات قد يكون من شأنها الدخول في خلاف حوله، بالنظر إلى ما كان سائدًا وقتها من تفسيرات وشروح تنأى به عن المقصد.

يتضح ذلك فيما أكده الشيخ "محمد عبده"، من ضرورة الوقوف عند حدود النص المقدس، وعدم الخروج عليها، "فأمر الله في كتابه، وسنة رسوله الثابتة القطعية التي جرى عليها ﷺ بالعمل، هما الأصل الذي لا يرد.. وما لا يوجد فيه نص عنهما، ينظر فيه أولو الأمر، إذا كان من المصالح"[1].

ويحذر الشيخ من جنوح بعض التفسيرات، على قاعدة "التأويل السقيم والتحريف البعيد"، مذكرًا "أن التفسير قسمان: أحدهما جاف مبعد عن الله وكتابه، وهو ما يقصد به حل الألفاظ، وإعراب الجمل، وبيان ما ترمي إليه تلك العبارات والإشارات من النكت الفنية، وهذا لا ينبغي أن يسمى تفسيرًا، وإنما هو ضرب من التمرين في الفنون كالنحو والمعاني"[2]. أما التفسير الصحيح لديه، فهو "فهم الكتاب، من حيث هو دين يرشد الناس إلى ما فيه سعادتهم في حياتهم الدنيا وحياتهم الآخرة، فإن هذا هو المقصد الأعلي منه، وما وراء هذا البحث تابع له أو وسيلة لتحصيله"[3].

---

(1) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده (الجزء الخامس)، مصدر سابق، ص ص 238 – 239.

(2) المرجع السابق، ص 242.

(3) المرجع نفسه، ص 245.

وإذا كان من المجدي تحليل الاجتهاد عند "محمد عبده"، انطلاقًا من الأهداف التي رسمها، فإن الصراع ضد التقليد، وتحرير الدين من فهم السلف، يمثل حجر الزاوية في أعماله، اعتبارًا من أن الإسلام: "صرف القلوب عن التعلق بما كان عليه الآباء، وما توارثه الأبناء، وسجل الحمق والسفاهة على الآخذين بأقوال السابقين، ونبه على أن السبق في الزمان ليس آيه من آيات العرفان، ولاسيما لعقول على عقول، ولا لأذهان على أذهان. وإنما السابق واللاحق في التمييز والنظرة سيان، بل للاحق من علم الأحوال الماضية: واستعداده للنظر فيها، وانتفاع بما وصل إليه من آثارها في الكون، ما لم يكن لمن تقدمه من أسلافه وآبائه"[1].

الإسلام الحق، إذن، يتموقع، لدى "عبده"، خارج التقليد وضده، شاهده في ذلك أنه أتى لمناهضة روح الاتباع والمحاكاة العمياء عند المشركين واليهود والنصاري، يهدف إبطال تقديسهم للآباء والأجداد، وهو في ذلك يحتج بالآية الكريمة: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآۚ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: 170].

وفي كتابات الشيخ، تتردد بكثرة عبارة "وجاء الإسلام" دالة على أن الدين الجديد، وقد نسخ الأديان السابقة، وكشف عن الخلل في تقليدها، أراد أن يحدث قطيعة أو فرقانًا في تاريخ الإنسانية، بحيث يدشن عهدًا جديدًا، هو عهد التجديد والاجتهاد والتدين المتفتح.

وفي هذا الإطار، فتح "عبده" حرية المبادرة الفردية في فهم الشريعة، بمعزل عن أي سلطة أو جهاز دولة يدعي مرجعية الإسلام، إذ: "لكل مسلم أن يفهم عن الله من كتاب الله، وعن رسوله من كلام رسوله، بدون توسط أحد من سلف ولا خلف"[2].

---

(1) محمد عبده، رسالة التوحيد، مصدر سابق، ص 147.

(2) المصدر السابق، ص 151.

ويشار هنا إلى اضطلاع الشيخ "محمد عبده" بأول محاولة لكسر التقليد القديم، القائم على إقصاء الاتجاهات المخالفة لمذهب أهل السنة، حيث عمل على فك الطوق عن الكلام المعتزلي، وعمد لأول مرة، منذ انقلاب الخليفة "المتوكل" على المعتزلة حوالي منتصف القرن الثالث الهجري، إلى تدريس الفكر المعتزلي في أروقة الأزهر، كفكر مخالف يمكن الاستماع إليه قبل تقويمه والحكم له أو عليه[1].

وبهذا المقتضى، انتقد "محمد عبده" الغلو السلفي للوهابية، رغم نظرته إليها كحركة إصلاح، وذلك لتكفيرها جمهور المسلمين، ولتشددها غير المبرر ضد الآثار الإسلامية، ومنها قبة قبر الرسول التي همت بهدمها، ولمجافاتها سبيل النظر العقلي، واكتفائها بالوقوف عند حرفية النص المؤسس، القرآن والسنة، وظواهره، وأبان تناقضها بين ادعائها بأنها نفضت غبار التقليد، وبين واقعها الذي يؤكد أنها غارقة في هذا التقليد، وهو ما يتضح في قوله إن: "فئة زعمت أنها نفضت غبار التقليد، وأزالت الحجب التي كانت تحول بينها وبين النظر في آيات القرآن وصنوف الأحاديث لتفهم أحكام الله فيها، ولكن هذه الفئة أضيق عطفًا وأحرج صدرًا من المقلدين، وإن أنكرت كثيرًا من البدع، ونحت عن الدين كثيرًا مما أضيف إليه، وليس منه، فإنها ترى وجوب الأخذ بما يفهم من لفظ الوارد والتقيد به، بدون التفات إلى ما تقتضيه الأصول التي قام عليها الدين، وإليها كانت الدعوة، ولأجلها منحت النبوة، فلم يكونوا للعلم أولياء، ولا للمدنية السليمة أحباء[2].

وربما لهذا، جهد أستاذه "الأفغاني" في مكافحة العقلية الجبرية التي سادت المجتمعات المسلمة، حين اعتقدت أن تخلفها أمر طبيعي، يمثل مرحلة حالة في عملية انحلال الإيمان المستمر منذ زمن الرسول، ومن ثم فحركة الأمة

---

(1) عبد المجيد الصغير، فقه وشيعة الاختلاف في الإسلام، مرجع سابق، ص 13.

(2) محمد عمارة (تقديم): الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده (الجزء الثالث)، بيروت، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، 1979، ص 314.

التاريخية نحو الحضيض هو سيرورة حتمية لا يمكن إيقافها أو تحويلها عبر جهد بشري[1].

ويرفض "الأفغاني" هذا التفسير المظلم للتاريخ، الذي تبناه ونافح عنه كثير من فقهاء عصره مما حدا به إلى مهاجمتهم، وتحميلهم مسؤولية تخلف المسلمين، واتهامهم بالتخلي عن دورهم الريادي، وتحولهم إلى عبء ثقيل يعوق النهضة[2].

وبالمثل، حمّل "محمد عبده" فقهاء عصره من "حملة العمائم، وسكنة الأثواب العباعب" بتعبيره، مسؤولية تخلف الأمة، نتيجة لفشلهم في مواجهة التحديات والمشكلات المحيقة بها؛ بسبب من تبنيهم موقفًا جبريًا، لا يرى مخرجًا من الأزمات سوي الموت والفناء، فبقوله: "يقول أولئك الجامدون الخامدون - كما يقول بعض أعداء القرآن، إن الزمان قد أقبل على آخره، وإن الساعة أوشكت أن تقوم، وإن ما وقع فيه الناس من الفساد، وما مُني به الدين من الكساد، وما عرض عليه من العلل، وما نراه فيه من الخلل، إنما هو أعراض الشيخوخة والهرم، فلا فائدة في السعي، ولا ثمرة للعمل، فلا حركة إلا إلى العدم، ولا يصح أن يمتد بصرنا إلا إلى العدم، ولا أن ننتظر من عناية لأعمالنا سوى العدم نعوذ بالله"[3].

وعلى الدرب نفسه، يسير "الكواكبي"، إذ يسوؤه أن من أطلق عليهم "الجهلة المتعممين" باتوا "يدلسون على المسلمين بتأويل القرآن بما لا يحتمله محكم النظم الكريم.. وانتهى بهم الأمر إلى أن جعلوا زكاة الأمة ووصاياها رزقًا لهم.. وجعلوا مداخيل أوقاف الملوك والأمراء عطايا لأتباعهم"[4].

وبهذه الفحوى، يجوز التمييز بين سلفية نصية عند الحنابلة مثلما عبر عنها

---

(1) جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة (الجزء الثاني)، تحقيق وتقديم محمد عمارة، القاهرة، دار الكاتب العربي، بدون تاريخ، ص 321.

(2) المرجع نفسه، ص 317.

(3) الإمام محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدنية، مرجع سابق، ص 120.

(4) عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، بدون تاريخ، ص 39.

"ابن تيمية" و"ابن عبد الوهاب"، وبين سلفية عقلانية مستنيرة لدى دعاة الإصلاح كالأفغاني وعبده والكواكبي[1].

(2) إشكالية العصر:

وقد نجح الخطاب الإصلاحي في أن يحقق انفتاحًا متوازنًا على ثمرات العصر، ولم يتردد في مقاربة المنظومات الفكرية الحديثة، ومن الإصغاء إليها، على قاعدة الاقتباس المشروط والتفاعل الإيجابي والنقد البناء.

وقد أمكنه بذلك أن يتقدم في توطين الكثير من الأفكار الحديثة في نسيج منظومته الفكرية، ويزودها بحاجات معرفية ارتآها ضرورية كي تتأقلم مع تحولات الفكر والمعرفة في العالم الحديث، ولكي تستطيع تأهيل نفسها لمنافسة جدالية صعبة مع هذه التحولات.

وتبدو مصالحة هذا الخطاب مع العصر ومعطياته، عبر مؤشرات ثلاثة رئيسية:

أولها المصالحة مع العلم، والاعتراف بسلطة ومرجعية المعرفة العلمية، والحقائق العلمية، دونما شعور بأن ذلك ينال من العقيدة ومن سلطة الإيمان والحقيقة الدينية[2].

فرغم تنبه "الأفغاني" إلى مثالب مشروع التحديث العثماني، إلا أنه كان يؤكد على ضرورة التنمية العلمية والتقنية، مشددًا على أن النهضة لا تتأتى بتدريب الفنيين على استخدام التكنولوجيا الغربية وحسب، بل لابد من رؤية حضارية تحفز النهوض بالأمة. ذلك أن الإبداع العلمي والتقني، الذي يعد ركيزة للنهضة،

---

(1) محمد عمارة (تقديم ومشاركة)، حوار الإسلامية والعلمانية ، القاهرة، مرجع سابق، ص 19.

(2) عبد الإله بلقزيز، مرجع سابق، ص 34.

ليس إلا انعكاسًا لمقاصد أعضاء المجتمع الكلية، وتجسيدًا لنظرتهم العامة لمهمتهم في الحياة، وغايتهم في الوجود.

ومن هنا، يجب أن تقوم النهضة الحقيقية نتيجة لبروز روح التجديد وظهور فلسفة التنمية؛ إذ: "لا يمكن للمعارف التي يكتسبها أبناء المجتمع في العلوم الخاصة أن تستمر لقرن واحد، إذا لم يكتسب المجتمع فلسفة مناسبة. لذلك نرى الحكومة العثمانية والحكومية الخديوية مستمرتين في تعليم هذه المعارف التخصصية منذ ستين سنة، دون أن تجنيا ثمرة من تعليم المعارف هذه"[1].

أما "الكواكبي"، وبحكم دأبه في مهاجمة الاستبداد، فرفع شعار "القضاء على جهالة الأمة"، بوصفها واحدة من قوتين هائلتين مهولتين إلى جانب "الجنود المنتظمة"، في خدمة الحكومة الاستبدادية، وذلك من خلال نشر العلوم التي "توسع العقول وتعرف الإنسان ما هو الإنسان وما هي حقوقه.. وتشمل علوم الحياة مثل الحكمة النظرية والفلسفة العقلية وحقوق الأمم وسياسة المدنية والتاريخ المفصل والخطابة الأدبية"، معتبرًا أنَّ هذه العلوم بالذات، التي أخذت تنمو في المغرب وتترقى، هي التي "ترتعد" فرائض المستبد منها، بحكم أنه لا يخشى علوم اللغة المقومة للسان" إذا لم يكن وراء اللسان حكمة حماس تعقد الألوية أو سحر بيان يفل الجيوش، ولا يخشى من العلوم الدينية المتعلقة بالمعاد لاعتقاده أنها لا ترفع غباوة ولا تزيل غشاوة"[2].

تتعلق ثاني المؤثرات بالمصالحة مع النظام السياسي الحديث، والاعتراف بشرعية المصادر المدنية التي تقوم عليها الدولة الحديثة، مقابل وعي حاد بهشاشة المسوغات التي تُبني عليها الدولة العثمانية. وهو ما يتضح في توجيه "الأفغاني" انتقادات حادة لها. وإن ظل حريصًا على وحدتها، مدركًا أن مواجهة المطامع الاستعمارية المتزايدة رهن بإنجاز إصلاحات جذرية فيها.

---

(1) جمال الدين الأفغاني، مصدر سابق، ص 347.

(2) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد، مصدر سابق، ص ص 28-29.

كـذلك ركـز "الكـواكبي" عـلى ضرورة قيـام أنظمـة دسـتورية برلمانيـة في المجتمعات الإسلامية، على قاعدة الانتخاب الحر والفصل بين السلطات وتقييـد الحكومات بقانون "موافق لرغائب الأمة" يصغه "جميع منتخب منهـا" ويجعلهـا مسؤولة "عن تقرير النفقات العامة.. والسيطرة على الحكومة ومساءلتها"[1].

على أن هذه المصالحة تبدو بالأوضح في هجوم رمـوز الخطـاب الإصـلاحي على الاستبداد، حيث كان "الأفغاني" أول مَن أنتج، عـلى نحـو منظـومي، مقالـة سياسية حديثة في نقده. واجتهد الشيخ "محمد عبده" في تأكيد أن الأمة هي مصدر السلطة، ودافع عن حقها في الولاية على نفسها من خلال نظـام التمثيـل النيـابي، والتشديد على فكرة مدنية السلطة في الإسلام، لتجريد الحكم الاستبدادي من أية شرعية دينية، وإن بدا رفض الشيخ لمفهوم الحرية بإطلاقه، معتبرًا إياه مفهومًا أبتر إذا فتح لغير العقلاء: "فهذه الحرية البتراء التي رمانا بها عقلاؤنـا لم تـدع لهـا أثـرًا يحمد، إذا كان الأورباويون يحرصون عليها، فإن استعداد بلادنا لم يكن ملائمًا لمثل هذا على الإطلاق، الذي هو في الحقيقة عين الرق والاستعباد، فإن الجاهـل الـذي لم يتعود على تصريف إرادته وإعمال اختياره، إذا أطلق له العمل، وقع في أشد مـن الرق وأضر من العبودية"[2].

أما مساهمة "الكواكبي" فكانت أشد وقعًا، حين أشار إلى الاستبداد السياسي باعتباره أصل الداء، ودواؤه الشورى الدستورية، كـما اعتـبر أن الاسـتبداد لـيس مجرد نظام، بل ثقافة سياسية واجتماعية تنتهجها السلطة وتوزعها عـلى "المجمـوع الاجتماعي". ولذا فإن اجتثاثه من السياسة والدولة يعد أمرًا ضروريًا. ومع ذلـك ورغمه، لم يكن الخطاب قادرًا على النظر إلى الدولة كمقابل للفرد، فعاينها على أنها مجموع عددي للأفراد، مما حدا به إلى عـدم التوصـل لطـرح الإشـكالية بـصيغتها السياسية الأساسية، أي علاقة الفرد بالسلطة، بل ظل يطرحها بهيئتها الأخلاقيـة القديمة، على قاعدة علاقة الفرد بمجموع الأفراد.

---

(1) المصدر السابق، ص 57.

(2) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، مصدر سابق، ص 306.

ونأتي إلى ثالث المؤشرات، ويتصل بالمصالحة مع فكرة نسبية الأفكـار، وهـي من ثمرات العلم الحديث، طالما أن مجرد التجاء رموز هذا الخطاب الإصلاحي إلى أفكار الآخر، والإفادة منها، بل واعتمادها في بناء تصوراته، دليل على الشعور بأن المدونه الفكرية التقليدية لا تملك أجوبة ناجزه على كافة المشكلات.

(3) الاشتباك مع الغرب:

وتنادى الإصلاحيون بالحاجة إلى قبول الجمع الانتقائي بين الإسلام وأفضل ما في الفكر الغربي الحديث.

فالأفغاني يرى أن إعادة الحيوية إلى الأمة الخاملة، لا تتأتي بتجاهل الغرب أو رفضه، وإنما بالاشتباك النشط معه، وتقويه المناعة الذاتية بإزائه، تلك المناعة التي : "ستؤدي بالضرورة إلى سلسلة الدهشة فالخضوع فالتململ فالاحتجاج فـالهجوم المضاد فالنجاح"[1] ، وإن بدت المراوحة في معاينة الغـرب واضـحة لديـه، حـين هاجم الدهريين، وهم عنده فلسفة الأنوار، والقائلون بالتطور اسـتنادًا إلى نظريـة "داروين"، ثم دعاة الاشـتراكية الطوباويـة، ممـن : "نبـذوا الـشريعة العيـسوية، ونفضوا منها أيديهم. وبعد أن أغلقوا أبوابها، فتحوا على أنفسهم أبواب الـشريعة المقدسة (في زعمهم) شريعة الطبيعة"[2].

وتناول الشيخ "محمد عبده" سبق التأثير العربي في الغرب، ومن هذا المنظور جاءت قولته: "لا نصنع سوى استرجاع ما اقتبسه غرب العصر الوسيط منا"[3]، وهي قولة تسوق هذا التأثير بنيّة جدالية، كما لو كان مخاطبه يبدي شكًا، مما دفع الإمام إلى سوق حجج الإقناع.

(1) Esposito, J. and J. Obert (eds.): Islam and Democracy, New York, Oxford University Press, 1996, P. 101.

(2) جمال الدين الأفغاني، مصدر سابق، ص 53.

(3) الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، مصدر سابق، ص 211.

أما "الكواكبي"، فيقر بأن الغرب: "رغم ماديته، وتدابيره القاسية ونزعته إلى الاستباحة، قد نال المراد أو بعضه من تحرير الأفكار وتهذيب الأخلاق وجعل الإنسان إنسانًا"[1].

على أنه يجوز القول بأن هذا التوجه لم يمكن هؤلاء الإصلاحيين من التمييز بين الرأسمالية الشابة الثورية، المنادية بالتحرر من الإقطاع، وبين الرأسمالية الاحتكارية الإمبريالية المندفعة لاستثمار البلدان غير الأوروبية وإخضاعها، في زمن عاشوا فيه، وكانت معظم البلدان الإسلامية والعربية تكابد ويلاته.

ذلك أن سؤال هذا الخطاب الرئيسي، عن سبب تأخر المسلمين وتقدم غيرهم، والذي حكم كافة أسئلة القرنين الماضيين، وضعه "الآخر" الأوروبي عبر موقع الغلبة الذي مارسه على المسلمين. كما أن إجابات "الأفغاني" و"عبده" و"الكواكبي" عليه، والتي تقوم على التفريق بين الإسلام وواقع المسلمين، والتمييز بين المدنية الغربية والمسيحية، وملاءمة الإسلام للعقل والفطرة والعلم أكثر من الأديان الأخرى، هي إجابات أطرها واقع دين وحضارة، وجدا ظهرهما إلى الحائط أمام الآخر الغربي.

ومن أجل تحقيق هذه الإجابات، نشطت حركتهم في مجالين أساسيين: احتواء التحدي الغربي عن طريق إنشاء تركيب بين القيم والأنظمة الحديثة مع ما تصوره من قيم وأنظمة إسلامية، وتحدي مصداقية، بل وحتى إسلامية، الأنماط التقليدية السائدة، عن طريق تحدي ادعاء صلاحيتها الدائمة وتجليها في الواقع المعيش في آن واحد[2].

ثالثًا: تقييم نقدي

هناك مَن أخذ على إصلاحية "الأفغاني" و"عبده" و"الكواكبي"، أنها كانت

---

(1) عبد الرحمن الكواكبي، طبائع الاستبداد، مصدر سابق، ص ص 82-83.

(2) بشير موسى نافع: "الإحياء الإسلامي – تاريخ وميراث" في مجلة (الكتب وجهات نظر)، العدد (78)، يوليو 2005، القاهرة، ص 15.

تسعى لمقاربة التحديث ولكن بأدوات تقليدية، ما يشي بتوفيقيتها التي تجر وراءها صنوفًا من الاعتدال والمهادنة والمرونة والانتقائية، منه إلى إعادة بناء تصور إسلامي على أسس معرفية جديدة، تفيد صوغ علاقة المسلم بذاته وبالعالم.

وهناك، في المقابل مَن اعترض على هذه الحركة الإصلاحية؛ لأنها على ما يذهب المفكر الإسلامي الجزائري "مالك بن نبي"، انشغلت بعلم الكلام، بدل العودة إلى الفكرة الأصلية، فكرة السلف[1].

فيما يجدر التفتيش عن فشل خطابهم الإصلاحي في دعوته الليبرالية المعاقة، التي اصطدمت من جهة بظروف تاريخية، مع تحول الدول الرأسمالية إلى إمبرياليات، واقتران المدنية الغربية في العالم العربي الإسلامي بالظاهرة الاستعمارية، وهو أهم عامل زاد من تعقيد مهمة بورجوازية عربية ناشئة. ومن جهة أخرى، عكس هذا الخطاب فكر طبقة غير منسجمة، وهجينة، ومتعايشة مع الإقطاع، هي الطبقة البورجوازية العقارية الزراعية الناشئة، وهو ما انعكس على خطاب الإصلاح، الممثل لأكثر التيارات الفكرية قوة وتعبيرًا عن أيديولوجية هذه البورجوازية، التي كان عليها أن تناضل في واجهتين: ضد الإقطاع، وضد الاستعمار. ولذلك فرض عليها أن تزدوج بهذا الشكل، وأن تعتدل، وأن توفق إرجاع الاجتماعي السياسي إلى الأخلاقي الديني، متغاضية عن الحقل الموضوعي الذي تنبني فيه علاقات القوى.

قد يؤخذ على خطاب الإصلاح، نظره إلى مشكلات الأمة كأخطاء ذهنية وأخلاقية، يمكن التغلب عليها بالعقل والإرادة، مضافًا إليه غياب الفكر التاريخي، البادي في تساؤله عما نأخذه من التراث، وكأن التاريخ مجموعة حاضرة من الأمثلة والأمثولات، نأخذ الجيد منها، ونخفي ما هو معيب.

وفي المجمل، يجوز القول بأنه، ورغم دعوة هؤلاء السلفيين الإصلاحيين إلى إحياء الاجتهاد، فإن النزوع العقلاني، على معنى الإفادة من ثمرات العقل، يأتي

(1) مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، دمشق، دار الفكر، 1986، ص47.

لديهم في المرتبة الثانية عن أولياتهم، بعد دعوة العودة إلى الأصل، وهو ما يتضح في فكرة "الإسلام النقي" لدى "الأفغاني" وفكرة، "الضمانة الإلهية" عند "محمد عبده"، و"الأصل المبين البريء" للإسلام لدى "الكواكبي"، ما عني أن نزوعات الانجذاب نحو الأصول داخل خطابهم، كانت أقوى من بريق العقل، وهو ما يسر لرشيد رضا أن يمارس تحولاته التي حاول عبرها تجاوز تقاليد الإصلاحية، من خلال دفعها إلى مداها القصي، والإبقاء عليها في حدود إسلاميتها الصارمة، تلك التي عبر عنها بوضوح في قوله: "وإني لمَّا استقللت للعمل بعد وفاته (يقصد أستاذه الشيخ محمد عبده)، خالفت منهجه، رحمه الله، بالتوسع فيما يتعلق بالآية من السنة الصحيحة، سواء كان تفسيرًا لها أو في حكمها"[1].

(1) محمد رشيد رضا: "مفتتح الجزء الأول" في (تفسير القرآن الكريم) للشيخ محمد عبده، بيروت، دار المعرفة، 1973، ص 6.

الفصل

السابع

7

رشيد رضا
مؤسس السلفية الحركية

وخلافًا لما يشاع حول الدور الريادي للأفغاني و"عبده" في تكريس السلفية في العصر الحديث[1]، فإن "رشيد رضا" يحتل مكانة استثنائية ضمن المرجعيات التي يحيل عليها السلفيون المعاصرون، بما قدمه من تصور خاص، تعددت فيه نقاط التقاطع والتنافر مع ما هو سائد في أيديولوجيا السلفية الإصلاحية.

قامت سلفية "رشيد رضا" على مقدمة جوهرية، فحواها أن الإصلاح الديني سابق من حيث الأهمية على كل إصلاح، وهو ما رآه يتم عبر تخليص العقيدة الإسلامية من التقليد والخرافة والأفكار المستوردة، اعتبارًا من أن الوحي هو ينبوع المعرفة الصحيحة بجميع ألوانها وأساس المجتمع الفاضل.

إذ رغم اطلاعه على مجلة (العروة الوثقى)، فإنه لم يتحمس لمجمل المشروع الإصلاحي الذي نادى به رائداه، "الأفغاني" و"عبده"، فيما تحمس، على الخصوص، للإصلاح الديني الذي لم يكن سوى أحد اهتمامات هذا المشروع، بجانب الشأن السياسي والاجتماعي والحضاري.

---

(1) جعفر السبحاني: السلفية تاريخًا ومفهومًا وهدفًا، قم (إيران)، مؤسسة إمام الصادق، 1431هـ، ص 49.

ويجوز القول بأن تفاصيل ملامح الإصلاح الديني ورسم منهجيته السلفية كما خطها "رضا"، يمكن استبانتها في اهتمامه بتفسير القرآن الكريم، وفي فتاواه، وموقفه من الفرق والنحل.

وينطلق "تفسير المنار"، كما أطلق عليه، من اعتبار القرآن هو المرجع المركزي والوحيد لأي إصلاح، وأن ما وضع له وحوله من تراث تفسيري قد تحول في مجمله إلى عقبة؛ لتعذر الوصول إلى النص القرآني دون المرور عليه والخضوع إلى مقولاته، ففي تفسيره، تتردد المعتقدات التي دعا إليها "محمد بن عبد الوهاب"، وخاصة منها مسألة التوحيد بأركانها (توحيد الربوبية، توحيد الألوهية، وتوحيد الصفات)، كما تتواتر محاباة ومجاملة الفكر السلفي في صيغته الوهابية، عندما اعتبر أن التوحيد يمثل عصب الإصلاح، وإن تميز منهج "رضا" بإعمال الرأي في التفسير، والاعتداد بالتأويل خصوصًا في باب الدفاع عن القرآن ورد بعض الشبهات، مع العناية بالعلوم الاجتماعية والطبيعية، والتشديد على القواعد النحوية[1].

(1) محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الكريم الشهير بتفسير المنار، مصدر سابق، ص 1.

وفي مجال الفتوى، لا يكاد المنهج العام لرضا يخالف أصول المذهب الحنبلي في مراعاة النص القطعي، والأخذ بفتاوى الصحابة وترجيح أقوالهم إذا انعدم الدليل من القرآن والسنة، واعتماد أقرب المعاني إلى النص في حال تعدد الآراء، واللجوء إلى الأحاديث الضعيفة إذا انعدم النص وكثرت الإحالات[1].

أما في الفرق والنحل، فرغم أنه بدأ حياته مريدًا في الطريقة النقشبندية، فقد أعلن بعد ذلك براءته من الانتماء الصوفي، ورفض التشيع واعتبره عقيدة دخيلة على الإسلام، خصوصًا فرقتي الإمامية والإسماعيلية، وإن سعى "رضا" في المجمل إلى الابتعاد عن التعزيزات الوهابية فيما يتعلق بالموقف من الفرق الإسلامية، بسعيه إلى فهم الظاهرة، دون تعصب أو اقتناع بأحكام مسبقة، ولعل هذا ما حدا بالمفكر الفرنسي "هنري لاووست H. Laoust" إلى اعتبار سلفية "رضا" بأنها محافظة[2].

أولاً: الرحلة:

لنترك النظر، على أية حال، يتوقف ابتداءً عند التعرف على مسيرة الرجل، كمقدمة لمقاربة تحولاته ومواقفه:

ولد "رشيد رضا" سنة 1865 في إحدى قرى مدينة طرابلس شمال لبنان، لعائلة معروفة يقال إنها تنحدر من سلالة الأشراف الحسينيين، ونشأ نشأة دينية خالصة.

ومع انتقاله من طرابلس الشام إلى مصر مطلع سنة 1898، صاحب الشيخ "محمد عبده"، وأصدر بعدها بشهرين صحيفة (المنار)، وفي السنوات الأولى من تجربته في (المنار)، وبتأثير من أستاذه "محمد عبده"، انصرف "رشيد رضا" إلى

---

(1) محمد صالح المراكشي، تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار (1898 - 1935). تونس، الدار التونسية للنشر، 1985، ص ص 233- 235.

(2) Laoust, H. : Le Califat dans La Doctrine de Rashid Rida, Paris, Geuthney, 1983, P96.

الكتابة في الإصلاح الديني والاجتماعي وإغلاق باب التقليد، وفتح باب النظر، دون التطرق للسياسة. ولكن بعد وفاة أستاذه، جذبته السياسة جذبًا كليًا، فخاض مجال العمل السياسي المباشر، ومجال الكتابة السياسية السجالية.

على أن الالتباس يبدو جليًا في مواقفه السياسية والفكرية، فقد بدأ من دعاة الدستور العثماني، في سياق الانتظام في الحركة الدستورية العثمانية، التي شملت كل معارضي الاستبداد أو السلطان "عبد الحميد الثاني" أثناء حكمه (1876-1919) من قوميات وأديان مختلفة، وحيث يمكن للحياة الدستورية في الدولة العثمانية أن تضمن حقوق العرب في اللغة والمشاركة في الدولة.

وشكل "الاتحاديون" الأتراك آنذاك (جمعية الاتحاد والترقي)، الإطار العام لمواقف "رشيد رضا" وكتاباته، على ما في داخل هذا الإطار من تنوع وتعدد وتناقض أحيانًا.

وفي المرحلة الثانية (1915- 1919)، انفصل "رضا" عن السياسة التركية، بعد أن تبين له بشكل قاطع أن إقناع الاتحاديين أمر مستحيل، وانضم إلى الثورة العربية التي قادها الشريف "حسين بن على" أمير الحجاز، وعمل في إطار الحركة العربية المشرقية، وكان في مكة ساعة مبايعته هناك، وتحدث قائلاً: "أيها الحجازيون، إن مَن يكفر لهذا الرجل المصلح المنقذ هذه النعمة، فهو أكفر الناس للنعم"[1].

لكنه ما لبث أن انقلب على الهاشميين سنة 1920، واتهمهم بالعمالة للإنجليز، وعاد للرهان على المركز العثماني، أو أي مركز إسلامي قوي آخر يمكن أن ينشيء دولة قوية للمسلمين، من ضمن المفهوم الفقهي السني "لسلطنة التغلب". لقد صدم "رضا" في نهاية الحرب العالمية الأولى بمواقف الدول العربية جميعها، ولا سيما بعد انكشاف المعاهدات السرية، ووعد بلفور، وتبينه عجزًا

---

(1) رشيد رضا: مختارات سياسية من مجلة المنار، تقديم ودراسة وجيه كوثراني، بيروت دار الطليعة، 1980، ص 61.

للحركة العربية التي تشرذمت إلى دول قطرية منتدبة، فشد انتباهه بعد عام 1920 مركزان مستقلان، يتشكل في كل منهما مشروع لدولة قوية: تركيا حيث برز مشروع "أتاتورك" مشروعًا تحرريًا حاملاً لوعود وآمال في وقت استسلم فيه السلطان التركي "عبد الحميد" للحلفاء المحتلين في اسطانبول، فسقطت شرعيته كسلطان مسلم.

ثم بعد 1925، في الحجاز، حيث برز مشروع "عبد العزيز بن سعود" مرتكزًا إلى الدعوة والعصبية، حيث أسقط الحكم الهاشمي في الحجاز، فبدَّل "رضا" ولاءه إلى السعوديين، ونعت "الشريف حسين" بأنه "طاغوت مكة"، وتميزت كتاباته آنذاك بالتأكيد على صيغة "الدولة"، إذ يمكن أن تكون بديلاً للسلطنة العثمانية المنتهية، وحاول فيها أن يجد مبررًا شرعيًا لإسقاط "أتاتورك" للسلطنة قبل معاهدة لوزان سنة 1923، وإعلانه العلمنة الشاملة للدولة والمجتمع.

ودارت كتابات "رضا" على قاعدة: "أن سلطنة التغلب كأكل الميتة ولحم الخنزير، عند الضرورة تنفذ بالقهر وتكون أدنى من الفوضى، ومقتضاه أنه يجب السعي دائمًا لإزالتها عند الإمكان، ولا يجوز أن توطن الأنفس على دوامها، ولا أن نتجمل كالنكرة بين المتغلبين يتقاذفونها ويتلقونها"[1].

كان لدى "رضا" أمل في احتمال دعوة "أتاتورك" إلى الإسلام، قبل إعلانه العلمنة، ومع توالي المؤتمرات الإسلامية بعد سقوط الخلافة، بادر إلى تأييد المؤتمر الذي دعا إليه "عبد العزيز بن سعود سلطان" نجد، وهنا يبدو التماثل جليًا بين "الماوردي" في القديم و"رشيد رضا": فالماوردي برر قيام السلطنة القائمة على التغلب في إطار الخلافة فوجدها في البويهية ثم السلجوقية، و"رشيد رضا" برر سقوط سلطنة الجور العثمانية التي أضحت خلافة، ليبحث عن بديل في عصر الحضارة الغربية.

---

(1) محمد رشيد رضا: الخلافة أو الإمامة العظمى، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، 1988، ص 38.

ثانيًا: الانقلاب

ومن وجهة نظر السلفية المحافظة، التي خط الطرابلسي المتمصر "رشيد رضا" معالمها، بدأ نقل الإصلاحيين عن الغرب تنازلاً، وهو ما حدا به أن يتخذ سبيل "الهوية" و"التأصيل"، الذي عبر عنه قبلاً بمعاني "الإحياء" و"الإصلاح"، وأن يجادل بأن العودة إلى القرآن والسنة والإجماع وتعاليم السلف الصالح، لما يعمل على تجديد دور الإسلام في إطار الحداثة، عبر تأويل إنتاج الإصلاحيين تأويلاً معاديًا للتنوير المعتدل، وهو ما عاينه "أنور الجندي" على هيئة انتقال "رشيد رضا" من الأسلوب الذي بدأه "الأفغاني" وعبده، ممن أطلق عليهم "الجندي" المعتزلة الجدد، إلى أسلوب أهل السنة والجماعة.

ووصل التباس مواقفه السياسية إلى نصحه لأهل الجزائر وتونس بمسالمة الإدارة الاستعمارية الفرنسية، وترك الاشتغال بالسياسة، وفهم أن الاستعمار يبتغي العمران. لكنه مع احتلال إيطاليا لليبيا، دعا إلى "القتال الشرس ضد مطامع الأوروبيين بأرضنا"، ولعل هذه الواقعة أيقظته إلى مطامع أوروبا في بلاد الشرق، وربما دفعته إلى واجهة العمل السياسي عام 1962، فشارك في تأسيس حزب اللامركزية السوري، وأصبح عام 1920 رئيسًا للمؤتمر الوطني السوري (البرلمان)، الذي اختار الأمير "فيصل بن الحسين" ليكون ملكًا على سوريا، وعمل في العام نفسه نائبًا لرئيس حزب الاتحاد السوري، حيث دعا الحزب إلى مؤتمر عقد في جنيف مقر عصبة الأمم لعرض القضية السورية.

ويذكر له، أنه اتخذ موقفًا معتدلاً من الثورة البلشفية التي قامت عام 1917، وهاجمها رجال الأزهر في مصر بدافع من سلطات الاحتلال.

وتوازت مع التباس مواقفه السياسية، تحولات فكرية وصلت إلى تكريسه خطابًا متشددًا في سلفيته، فقد بدأ حياته مريدًا في الطريقة النقشبندية، ثم اقتنع في مرحلة لاحقه بأفكار "الأفغاني" و"عبده" الإصلاحية، عن طريق إطلاعه المتواصل على مجلة (العروة الوثقى) التي كانا يصدرانها في باريس. وبرزت معالم

تشدده فيما يمكن تلمحه عبر مقالاته في صحيفة (المنار) التي أسسها وصدرت ما بين عامي 1898، و 1935، إذ أصبح يفصح كلامه، عندما كان متحمسًا للإصلاح، عن "أنه ليس في ديننا شيء ينافي المدنية الحاضرة المتفق على نفعها عند الأمم المترقية إلا بعض المسائل"[1]، لينتهي إلى التراجع عن أكثر آرائه الإصلاحية، والبحث عن الإجابة على كل الأسئلة لدى السلف، الذي عرفه هو بجيل الرسول، فيدعو إلى الدولة الإسلامية التي لا تفصل بين الدين والدولة، تأسيسًا على ما اعتقده من عدم وجود فصل بين الوظائف السياسية والدينية في دولة المدينة، ويتخلى عن القول بالتماثل بين الشورى والدستور والديمقراطية، اكتفاء بالقرآن والسنة في كافة أمور المعاش، ويعلن أن مجلته (المنار) سلفية الطابع، وأن غايتها موجهة إلى محاربة الشفاعة والتوسل والتصدق والاجتهاد، مما عرَّض الخط السلفي الذي عبرت عنه المجلة لهجوم من طرف علماء الأزهر الأشاعرة[2].

ويشار هنا أن انقلاب "رشيد رضا" على أفكار تيار الإصلاح الديني، التي بلورها كل من "الأفغاني" و"عبده"، لم يتم دفعة واحدة، بل عبر سيرورة انطلقت تدريجيًا منذ رحيل أستاذه سنة 1905، وتبلورت ولا سيما بعد اعتداء إيطاليا سنة 1911 على طرابلس الغرب، وبروز التوجه العلماني في سياسة "الاتحاديين" الأتراك ونشوء فئة مؤثرة من المثقفين العلمانيين في أحضان الجماعة المصرية.

وفي محطة متأخرة من حياته لم يتردد "رشيد رضا" في إعلان إعجابه بالحركة الوهابية، ومن خلال كتابه (الوهابيون والحجاز)، الذي كان بمثابة مذهب سياسي عن الوهابية، ومثّل هذا الكتاب تجميعًا لمقالات سبق أن نشرها على صفحات (المنار)، وفيها دون تاريخ دعوة الشيخ "محمد بن عبد الوهاب" ومراحل قيامها، وحال منطقة نجد قبل وبعد الدعوة، معتبرًا "عبد العزيز آل

---

(1) رشيد رضا، مختارات سياسية من مجلة المنار، مصدر سابق، ص 53.

(2) محمد بن عبد الله السلمان: رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الكويت، مكتبة العلا، 1988، ص 293.

سعود" إمام السلفية في عهده، و"الحاكم الذي حافظ على المبادئ الجوهرية للسنة، وعززها بعد الخلفاء الراشدين الأربعة"[1].

وألف كتابًا آخر عن (الخلافة)، ناقش فيه شرط القرشية كشرط صعب التحقيق، وكان الغرض من هذا النقاش مغازلة الملك "عبد العزيز"، حين اعتبره يصلح لتمثيل الخلافة الإسلامية. وخرج في هذا الكتاب بفتوى شرعية، يقول نصها: "اتفق محققو العلماء على أنه لا يجوز أن يبايع بالخلافة إلا من كان مستجمعًا لما ذكروه من شرائطها وخاصة العدالة والكفاءة والقرشية، فإذا تعذر وجود بعض الشرائط تدخل المسألة في حكم الضرورات، والضرورات تقدر بقدرها فيكون الواجب حينئذٍ مبايعة مَن كان مستجمعًا لأكثر الشرائط من أهلها مع الاجتهاد والسعي لاستجماعها كلها"[2].

لكنه يعود ثانية، ليميز بوضوح الفارق الكبير بين مصطلح "خلافة الضرورة" و"خلافة التغلب" بالقول: "والفرق بين هذه الخلافة (التغلب) وما بعدها، بعد كون كلا منهما جائزًا للضرورة، أن الأولى صدرت عن أهل الحل والعقد باختيارهم لمن هو أمثل الفاقدين لبعض الشرائط، وأما الثانية فصاحبها هو المعتدي على الخلافة بقوة العصبية لا باختيار أهل الحل والعقد"[3]. فكلاهما أمران أمرين بالنسبة للرعية، ممن يتحتم عليهم طاعة السلطان، ومن هنا تكون الطاعة لأولي الأمر إجبارية وليست اختيارية.

لكن، هل ظل "رشيد رضا"، تلميذ الإمام، متمسكًا بتحريك وإثراء طاقة الاجتهاد؟ يبدو أنه فعل ذلك في سنوات المنار الأولى أيام تراوده مع توجهات تيار الإصلاح الإسلامي الذي كان يقوده أستاذه باعتباره "هو وحده محل الرجاء"، مقابل تياري الفقهاء المقلدين الجامدين، والماديين السياسيين، وحين هاجم تفشي

---

(1) رشيد رضا، مختارات سياسية، مصدر سابق، ص 79.

(2) محمد رشيد رضا، الخلافة أو الأمانة العظيم، ص 72.

(3) المصدر نفسه، ص 74.

التقليد: "لما كثر القول بالرأي، قام أهل الأثر يردون على أهل الرأي وينفرون الناس منهم، فكان علماء الأحكام قسمان: أهل الأثر والحديث، وأهل الرأي، وكان أئمة الفريقين من المؤمنين المخلصين الناهين عن التقليد غير المعصوم في الدين. ثم حدثت المذاهب وبدعة تعصب الجماعة الكثيرة للواحد، ونشأ بذلك التقليد بين الناس، وضاع العلم من الجمهور بترك الاستقلال في الاستدلال، فكان هذا أصل كل شقاء وبلاء لهذه الأمة في دينها ودنياها"[1].

وبدت مقولات نبذ التقليد والإصلاح، المغلقة بصيغتها الأصولية، تخفت في كتاباته، ويتعدى الاجتهاد معانيه التقليدية الفقهية والكلامية، ليضحى مفهومًا إجرائيًا متعدد الوظائف، يتدخل في مواضيع ومستويات شتى، فينسحب على طلب المجهود لاسترجاع الأصالة وتحقيق المعاصرة.

ورويدا بدأ يتخلى عن استنارته الدينية، ليرتد إلى سلفية حنبلية متشددة، مع مخالفته ما عبر عنه "الإمام" من أهمية العلوم الرياضية والطبيعية، واشتراطه أن يقوم رجال الدين بتعليمها "لأن تركها للمدارس الأميرية والأجنبية، يجعلها خاصة بمن لا دين لهم، وهؤلاء لا يرجى منهم خير للأمة والملة"[2]، وانتصاره لموقف سلفي هو التعلق بنظام الخلافة التاريخي، وتمسكه بأن معرفة الإسلام الصحيح لابد أن تستمد من القرآن والحديث وفهم الصحابة والسلف الصالح، وأن آراءهم تمثل الإجماع الشرعي الوحيد الملزم لجميع المسلمين عبر أجيالهم المتعاقبة.

والأمر في تحولات "رشيد رضا" يمكن معاينتها من خلال السياق السياسي

---

(1) بدأت (المنار) بنشر دروس تفسير القرآن الكريم، التي كان يلقيها الشيخ محمد عبده في الأزهر، منذ عام 1900، واستمرت في نشرها حتي عام 1912، علمًا بأن عبده قد توفي عام 1905، وما يعرف بتفسير المنار هو جهد مشترك بين عبده ورضا. يراجع : تفسير القرآن الكريم (الجزء السادس)، مصدر سابق، ص 143.

(2) أنور الجندي، تاريخ الصحافة الإسلامية (ج1)، القاهرة، مطبعة المنار، بدون تاريخ، ص ص 112- 113.

القائم وقتذاك، والذي تصاعد فيه الاختراق الغربي للعالم الإسلامي، والخوف من انعكاسات نجاح ثورة أتاتورك على هذا العالم، وتنامي دور التيار العلماني ومؤسساته التعليمية والقضائية والاجتماعية في مصر وبلدان عربية أخرى، حيث كلما ازداد هذا الاختراق، كانت دفاعية الفكر الإسلامي تتصاعد.

يردف هذا السياق، عوامل أخرى ذاتيه تتصل بشخص "رشيد رضا"، الذي تبنى في المرحلة الأولى من حياته أفكار "الأفغاني" و"عبده"، دون أن يكون لديه ما يوازيها من الثقافة الحديثة، فيما لم تتح له فرصة الاحتكاك المباشر مثلهما بالحضارة الغربية، ولا فرصة تعلم لغات أوروبية[1] .

ثالثًا: مواقف نكوصية

لكن سؤالاً ماثلاً يواجهنا هنا: كيف خرج من عباءة "محمد عبده" الإصلاحي تلميذه وأقرب مريديه وناشر كتبه وسيرته، "رشيد رضا" السلفي؟ ربما يرجع ذلك إلى تعدد الدلالات الفكرية في خطاب الإمام، حيث رؤيته في التوحيد تتبنى العقيدة الأشعرية، وتنتقد المعتزلة، ورؤيته في قضية العدل الإلهي تتبني آراء المعتزلة حول الحرية كمدخل آخر للتوحيد، فيما لزم الصمت والتقية في الجانب السياسي: وبالذات ما يتصل بمسألة الإمامة، وهو ما يفسر تنوع توجهات تلامذته من بعده: السلفي رشيد رضا (1865- 1935)، والليبرالي أحمد لطفي السيد (1872- 1962)، ومحرر المرأة قاسم أمين (1876- 1908)، والزعيم العلماني سعد زغلول (1859- 1927)، إضافة إلى معظم أقطاب الحركة الإصلاحية: عبد العزيز جاويش (1876- 1956)، ومحمد فريد وجدي (1875- 1854)، وأمين الخولي (1895-1966)، وعبد المتعال الصعيدي (1894- 1966)[2]، ناهينا عن مجموعة من الأزهريين تواصلوا مع فكره؛ (محمد شاكر،

(1) محمد صالح المراكشي، مرجع سابق، ص 210.

(2) أحمد محمد سالم: العقل والدين من الخطاب الإصلاحي إلى الخطاب العلماني، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2011، ص 52.

ابراهيم الجبالي، ومحمد حسين مخلوف..)، وآخرين من بعدهم (المنفلوطي، البشري، مصطفي عبد الرازق، محمد الهياوي، حسن النسدنوبي، وعبد الرحمن البرقوقي..).

وضمن أمثلة ما ساهم فيه تعدد الدلالات الفكرية في خطاب "الإمام"، وقوعه بين تأويلين نقيضين، تأويل متشدد في سلفيته عبر عنه "رشيد رضا" في كتابه (الخلافة أو الإمامة العظمي) سنة 1923، وآخر إسلامي علماني عبر عنه "على عبد الرازق" في (الإسلام وأصول الحكم) سنة 1952.

ويمكن استبانة محاولات تماهي "رضا" مع أستاذه، حين مزج بين تفسيره للقرآن وتفسير الإمام الذي لم يكمله بسبب وفاته، فتولى "رضا" شرح الأجزاء المتبقية منه، وإخراجها في تفسير جامع بعد ما كانت تنشر على صحافة المنار، عبر إضافاته الكثيرة التي ضمنها هذا التفسير عند طبعه في كتاب، وهو ما عبر عنه بقوله: "هذا وإنني لما استقللت بالعمل بعد وفاته، خالفت منهجه رحمه الله تعالى بالتوسع فيما يتعلق بالآية من السنة الصحيحة، سواء كان التفسير لها أو في حكمها، وفي تحقيق بعض المفردات أو الجمل اللغوية والمسائل الخلافية بين العلماء، وفي الإكثار من شواهد الآيات في السور المختلفة، وفي بعض الاستطرادات لتحقيق مسائل تشتد حاجة المسلمين إلى تحقيقها بما يثبتهم بهداية دينهم في هذا العصر، أو يقوّي حجتهم على خصومهم من الكفار والمبتدعة، أو يحل بعض المشكلات التي أعيا حلها بما يطمئن به القلب وتسكن إليه النفس"[1].

ولم يقتصر الأمر على ذلك، بل إن "رشيد رضا" وضع تاريخ "الإمام" وما قام به من أعمال، وكأنه يضع تاريخًا لنفسه أيضًا، "فقد لا ترى فعلاً أو بحثًا للسيد "رشيد رضا" عن الأستاذ "الإمام" إلا وقد أشرك فيه نفسه، وكأن حياته جزء من

---

(1) تفسير المنار (ج1)، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ص 16.

حياة الإمام، بل بلغت حماسته لنفسه أن جعل عمله مكملاً لأعمال "الإمام" في بحوثه وآرائه وكتبه، ككتاب التوحيد وتفسير القرآن الكريم وغير ذلك مما كتبه أو ألقاه من بحوث ودروس"[1].

وقد بدأت التعبيرات الأولى لتحولات "رشيد رضا" تظهر سنة 1904، حين أصدر "فرح أنطون" كتابه (ابن رشد وفلسفته)، دافع فيه عن فصل الدين عن الدولة عبر إطلاق الفكر الإنسان من كل قيد خدمة لمستقبل الإنسانية، والرغبة في المساواة بين أبناء الأمة مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم، وعدم السماح للسلطة الدينية بالتدخل في الأمور الدنيوية؛ لأن الأديان شرعت لتدبير الآخرة، وما ينتج من الجمع بين السلطتين المدنية والدينية من إضعاف للأمة[2]، استنادًا إلى "ابن رشد" وفلسفته لدرجة أنه، وانطلاقًا من هذا الكتاب، تحدث مؤرخو الفكر العربي المعاصر عن تيار علماني كمقابل للتيار السلفي في الفكر الإسلامي الحديث[3]، وردّ "رشيد رضا" في مجلته (المنار) أن "أنطون" أهان العقائد الإسلامية كما أهان المسلمين، وبدأ يحث "محمد عبده" على مهاجمة الكتاب وصاحبه، فاستجاب "عبده" وثار جدال بين "أنطون" و"عبده" على صفحات (المنار)، ومجلة "أنطون" (الجامعة).

وقد ساهم "رشيد رضا" بقسط وافر في الجدال وبخاصة مع إنكار "أنطون" أن الإسلام دين العقل، وأنهاه سبًا وشتمًا على "أنطون"، واتهمه بالإلحاد لأن الملحد في رأي رضا هو الذي يرى أنه من الواجب أن تكون الحكومة غير دينية.

وهاجم "قاسم أمين" بعد تأييده له، اعتبارًا من مطلع العقد الثاني، مع تركيز مجلته (المنار) اهتمامها على مهاجمة مَن أسمتهم بالمتفرنجين "من دعاة التقاليد

---

(1) مذكرات الإمام محمد عبده، مقدمة لطاهر الطناجي، القاهرة، دار الهلال، العدد (121)، أبريل 1961، ص ص 10-11.

(2) فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، بيروت، دار الطليعة، 1981، ص ص 144- 150.

(3) يراجع على سبيل المثال:

هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب، بيروت، دار النهار، 1978، ص ص95-110.

الإفرنجية"، ورأتهم يشكلون جيشًا داخليًا أنكى وأضر "من جيش دعاة النصرانية الخارجي"، وأن جل أفراده من "المارقين"، ممن يعدهم المسلمون منهم "وما هم منهم". أما هدفهم، في نظر (المنار)، فهو هدم الدين وتغيير أصول الشريعة، عبر دعوتهم إلى توحيد القضاء وإدخال القوانين المدنية، وفصل الدين عن الدولة، وفرض "تهتك" النساء باسم تحرير المرأة.

وبموازاة حملتها على المتفرنجين، راحت (المنار) تهاجم بشدة مَن دعتهم بالملاحدة، خصوصًا في الأستانة ومصر، ممن أصبح لهم، كما قدرت الحملة، أنصار في الأزهر نفسه، ودعت "أهل الإصلاح" إلى أن يهبوا في مواجهتهم بجهاد جديد، وهو أشد من جهاد أصحاب الخرافات والتقاليد[1].

واتخذ هجوم صاحب (المنار) على الملاحدة والمتفرنجين بعدًا جديدًا، لم يعبر فقط عن انقلابه على الأفكار الإصلاحية لأستاذيه، "الأفغاني" و"عبده"، التي كان يروّج لها، وإنما أيضًا عن تراجعه عن الأفكار التي كان هو نفسه يروح لها، بخصوص سماحة الإسلام وانفتاحه وتسامحه، وإباحته حرية البحث والتعبير واستقلالية الفكر حتى في مسائل الدين، وإقراره بمبدأ شرعية الاختلاف.

بعدها بسنوات قليلة، قدم كاتب أزهري اسمه "محمد أبو زيد" مجموعة من الكتب بينها كتاب في التفسير بعنوان (الهداية والعرفان)، تمت مصادرته فور صدوره، وقدم صاحبه إلى المحكمة عام 1917؛ لأنه ذكر فيه أن آدم ليس نبيًا ولا رسولاً بنص قطعي، وإنما نبوته ورسالته ظنيان، فكان هذا مبررًا لكي يوعز "رشيد رضا" لبعض من أصدقائه بأن يرفعوا شأنه للقضاء، طالبين التفريق بينه وبين زوجته بتهمة الردة، واستجابت المحكمة الابتدائية للأحوال الشخصية بمدينة دمنهور، وحكمت المحكمة بالتفريق بين المدعى عليه وزوجته، لكن محكمة الاستئناف بالإسكندرية حكمت برفض الدعوى ونقض الحكم ضد "محمد أبو زيد" يوم أول ديسمبر 1918.

---

(1) لمزيد من التفصيل، يراجع :

محمد صالح المراكشي، مرجع سابق، ص 251.

وهكذا استطاع "أبو زيد" أن يواصل عمله، فيصدر طبعة أخرى من تفسيره المشار إليه بعنوان (الهداية والعرفان في تفسير القرآن) عام 1930، مما أثار غضب القصر الملكي واعتراض "رشيد رضا"، الذي اتهمه بالكفر والمروق عن الدينن فتشكلت لجنة من الأزهر قررت مصادرة الكتاب، لكن اللافت للانتباه أن "رشيد رضا"، في معرض اتهامه لصاحب الكتاب بالكفر، زعم أنه سرق أفكاره المتضمنة في الكتاب من الشيخ "محمد عبده".

وبين "محمد أبو زيد" مطلع القرن الماضي و"نصر أبو زيد" من نهايته، ظلت خارطة المشهد الثقافي المصري في المجمل، ممهورة بالإسباغ المقنن لطبائع الاستبداد ودعاوى السلفية الإطلاقية.

وقد ازدادت تحولات رشيد بعد هذه الواقعة، حيث صار أكثر تشددًا في سلفيته مع اقتصاره على إجماع إسلام الجيل الأول بوصفه سلفًا يُقتدى به، وطرح أفكار المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة، إلا ما ينتقيه ويرضى به من "ابن تيمية".

وقام "رشيد" بتحريض الأزهر على الشيخ "على عبد الرازق" (1888-1966)، عندما نشر كتابه (الإسلام وأصول الحكم) بعد عام واحد من إلغاء الخلافة العثمانية، واعتمد في نشره على حرية الرأي التي كفلها دستور 1923، ودعا فيه إلى أن "قوانين الله لا علاقة لها بنظام الحكم الذي تقول عنه الشريعة إنه الخلافة"، وإن الإسلام لا يحدد نظامًا معينًا في الحكم باعتبار أن مسألة النظام السياسي متروكة للعقل البشري، يجتهد فيها بحسب ما يستجد من ظروف، ومن ثم فالخلافة ليست من أصول الإسلام، فيما لا يوجد نص واحد في القرآن والسنة يقول بوجوبها، إضافة إلى أن السلطة المطلقة التي تقوم عليها، وارتكازها على قاعدة القوة المادية لا على أساس الرضا الطوعي، يشي بعدم شرعيتها من وجهة نظر الإسلام، وانتهى إلى أنه ليس هناك ما يمنع المسلمين من إلغاء نظامهم السياسي القديم، وبناء آخر جديد على قواعد وأسس تأخذ بمقتضيات العصر، وتنبني على "أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة"[1].

---

(1) على عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، تقديم عروس الزبير، الجزائر، موفيم للنشر، 1988، ص 109.

على أن خطورة هذا الكتاب لا تقوم على فكرة إبطال الخلافة، ولكن لجهة مراجعة فكرة العهد الذهبي الخالص، الذي يفصل بين وفاة الرسول وبين قيام الفتنة الكبري، مبينًا أن ثمة وشائج علاقة تصل بين حرب الردة وبين الفتنه الكبري. وقد شن "رشيد رضا" حملة قاسية على الكتاب ورأي فيه معركة بين "الدينيين واللادينيين"، واعتبر "أن هذا الكتاب شر مما كتب أعداء المسلمين لهدم الإسلام وتمزيق جامعته الدينية والدنيوية، وأنه يدعو المسلمين إلى الارتداد عن دينهم"[1].

وبناء على ذلك، أصدرت هيئة كبار العلماء بالأزهر حكمها يوم 12 أغسطس 1925، بإدانه "المتهم"، وإخراجه من زمرة العلماء، وترتب على هذا الحكم محو اسمه من سجلات الجامع الأزهر والمعاهد الأخرى، وطرده من كل وظيفة، وقطع مرتباته، وعدم أهليته للقيام بأية وظيفة عمومية، دينية كانت أو غيرها.

ولقد تواتر سقوط الخلافة العثمانية في ظل هيمنة النزعة الإصلاحية في تركيا وقتذاك، والتي ذهبت بعيدًا في تكييف الإسلام مع التقدم، عبر التنظيمات الخيرية منذ منتصف القرن التاسع عشر، كحركة إصلاحية على النمط الفرنسي تحديدًا.

وتم في البداية فصل الخلافة عن السلطة عام 1922، كتتويج لرؤية حركة الإصلاح، ليتحول الأمر بعدها إلى الفصل التام بين الدين والدولة، مع إلغاء الخلافة بتاريخ 3 مارس 1924 وهي الخلافة الرابعة الكبرى في تاريخ المسلمين، بعد الخلافات الأموية والعباسية والفاطمية، التي أعقبت الخلفاء الراشدين، لتنقطع على أثرها الصلة مع كافة نواحي الحياة اليومية التي يتدخل فيها الدين، والمتصلة بالولادة والتعليم والثقافة والزواج والوفاة والميراث، وألغيت وزارة الشؤون الدينية والمحاكم الشرعية، وتأممت أملاك الأوقاف، وأصبحت القبعة غطاء للرأس في 25 نوفمبر 1925، وتعدل التقويم الهجري إلى الميلاد أول يناير 1926، وأقر القانون الجنائي الجديد أول يوليو 1920، والقانون المدني السويسري

(1) محمد صالح المراكشي، مرجع سابق، ص 141.

في 4 أكتوبر 1926م، ومنعت التربية الدينية في المدارس، وغابت أية إشارة للإسلام في دستور 1928، وحلت الحروف اللاتينية محل الحروف العربية أول نوفمبر 1928، وتم تتريك الأذان في 3 فبراير 1932، وإن عاد مرة أخرى إلى العربية عام 1954.

ومن الحجج التي سيقت لتبرير تحول تركيا بهذه العملية القيصرية إلى مواقع أوروبية غربية، ما تردد وقتها عن فشل الصبغة الدينية في جمع كلمة المسلمين حول الخليفة السلطان.

وَمَثَّلَ سقوط هذه الخلافة، شهادة الميلاد لاستقلال الولايات العثمانية ومن بينها مصر، التي برزت باعتبارها أكثر الدول الإسلامية تأثيرًا، سواء في الحقل الثقافي أو السياسي، رغم أنها كانت وقتذاك تحت الاحتلال البريطاني، ومن ثم ظهرت الحاجة إلى البحث عن كيفية تدشين فكرة سياسية جامعة، يمكنها أن تواجه التحدي الذي أحدثه سقوط الخلافة العثمانية، وبرز جدال كبير في العالم الإسلامي حول إعادتها، وتقدم "الشريف حسين" في مكة كمرشح للخلافة، ومعه "أمان الله خان" ملك الأفغان، وعقد الأزهر مؤتمرًا في مارس 1925، انتهى إلى أن مصر لا تصلح في الوقت الحاضر دارًا للخلافة، وهي لا تزال محتلة.

وعلى المستوى الفكري، رأى البعض في هذا الحدث نكبة على الإسلام وأهله، بما أدى إليه من انفراط عقد الدولة العثمانية، وتسهيل مهمة الغرب في الاستيلاء على مناطق جديدة من العامل الإسلامي، وتمهيد الطريق أمام الحركة الصهيونية لاغتصاب فلسطين.

وآخرون رأوا فيه بداية انشطار مدرسة الإصلاح الإسلامية إلى تيارين، اهتم الأول بالفكر استعانة بجديده في الثقافة الغربية، وهو ما يتضح في أعمال "قاسم أمين" و"طه حسين" و"حسين هيكل"، وانشغل الثاني بالمشكلات السياسية، مع تحولات "رشيد رضا" وتراجعه عن بعض أفكار أستاذه، وتابعه "حسن البنا" الذي أسس حركة الإخوان المسلمين. وفي المحصلة، تبدى خفوت وهج هذه المدرسة، التي قامت على أساس الوعي بالعصر.

ويبدو أن كتاب "عبد الرازق"، جاء نقيضًا لكتاب قدمه "رشيد رضا" بعنوان (الخلافة أو الإمامة العظمى) عام 1922، ودعا فيه إلى عودة الخلافة، ودافع عن فكرتها وشروطها وطريقة انعقادها، مشيرًا إلى مفهوم "خلافة الضرورة أو الاضطرار"، التي رآها تنقسم إلى نوعين: خلافة تحصل بمقتضى مبايعة أهل الحل والعقد لخليفة الضرورة الذي لم يستوف شرطي العلم والعدالة، وخلافة التغلب التي يأخذها صاحبها بقوة العصبية لا باختبار أهل الحل والعقد.

واقترح "رضا" أن يكون مقر الخلافة مستقبلاً في منطقة محايدة بين العرب والأتراك، الموصل على سبيل المثال، أو جعل مركز الخلافة في "الحجاز"، اعتبارًا من ضرورة "إقامة الخلافة في منطقة وسطى"، وهو ما توازى مع تعديل ولائه إلى "الشريف حسين بن علي" في مكة.

وعلى التوجه نفسه، قدم "مصطفى صبري توقادي"، شيخ الإسلام في الدولة العثمانية والمعروف بمهاجمته لأفكار "محمد عبده"، ما ذكر فيه "أن تجاوز الخليفة لسلطاته الدستورية، إن صح، لا يجوز علاجه بانقلاب غير شرعي"[1] كرد على شبهات خصوم فكرة الخلافة.

وأصدر الكاتب الإسلامي الهندي "مولاي محمد بركة الله" كتابًا عنوانه (الخلافة)، نشر في باريس عام 1924، وأيد فيه مبدأ الفصل بين الحكم السياسي والسلطة الروحية في الإسلام، ورأى أنه ليس من مصلحة العالم الإسلامي وقتذاك، أن يستجيب لمن يدعون إلى ترشيح أحد من ملوك الدول الإسلامية الحالية ليكون خليفة للمسلمين[2].

(1) مصطفى صبري توقادي، النكير على منكري النعمة من الدين والخلافة والأمة، طبعة بيروت 1924، ص 11.

(2) عبد الرزاق أحمد السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرقية، مراجعة وتعليقات وتقديم توفيق محمد الشاوي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989، ص 333.

ونشر الشيخ "محمد على تمارا" كتابًا عن الخلافة، أكد فيه "أن الخليفة ما هو إلا وكيل عن الأمة؛ لذلك فإن صلاحياته واختصاصاته تحددها إرادة الأمة، ولها أن توسعها أو تضيق فيها كما تري"[1].

أما الفقيه الدستوري المصري "عبد الرازق السنهوري"، فنشر كتابًا بالفرنسية عام 1926، انتقد فيه ما قدمه "على عبد الرازق"، وأرجع أفكاره إلى الخوارج، وتصدى للبحث عن بديل عصري للخلافة العثمانية، أطلق عليه "عصبة الأمم الإسلامية أو الشرقية"، مرتئيًا أن الخلافة ليست دولة بعينها، ولا نظام حكم معين، بل أنها تعني مبدأ وحدة الأمة واستقلالها وتحررها من السيطرة الأجنبية، وأن عليها أن تقوم على الإجماع والشورى والرقابة على الحكام ومحاسبتهم[2].

وبخلاف هؤلاء، واجه كتاب "عبد الرازق" انتقادات من قبل الشيخ "محمد الخضر حسن"، والمفتي، والشيخ "نجيب المطيعي"، و"سعد زغلول" الذي أهان صاحبه واتهمه بالجهل حتى في أبسط علوم الدين. وقد حقق السلفي المصري المعاصر "مصطفى حلمي" كتاب "مصطفى صبري"، ونشره بعنوان (الأسرار الخفية وراء إلغاء الخلافة العثمانية). لقد كان في وسع أفكار "عبد الرازق"، أن تفتح آفاقًا جديدة أمام تطوير الإصلاح الديني في المجتمعات العربية والإسلامية، إلا أن هجوم "رشيد رضا" عليها سد سريعًا تلك الآفاق، مع تنامي أزمة التخندق، واستفحال الرؤية الجذرية.

وفي سنة 1926، أي بعد سنة من صدور كتاب "على عبد الرازق"، أصدر "طه حسين" (1889- 1973) كتابًا بعنوان (في الشعر الجاهلي)، اقترح فيه تطبيق منهج "ديكارت" لفهم الثقافة العربية الإسلامية والدين، وذكر في مقدمته: "أريد أن أصنع في الأدب هذا المنهج الفلسفي الذي استحدثه "ديكارت" للبحث عن

(1) المرجع السابق، ص 302.

(2) المرجع السابق، ص ص 96- 108.

حقائق الأشياء في أول هذا العصر الحديث. والناس جميعًا يعلمون أن القاعدة الأساسية لهذا المنهج هي أن يتجرد الباحث من كل شيء كان يعلمه من قبل، وأن يستقبل موضوع بحثه خالي الذهن مما قيل فيه خلوًا تامًا[1].

وتولي الرد على "طه حسين"، كل من "محمد الخضر حسين"، و"محمد أحمد الغمراوي"، و"محمد فريد وجدي"، وكان "حسن البنا" أرفق المناقشين للكتاب، فيما هاجمه "رشيد رضا" واتهم صاحبه بأنه: "أخذ على عاتقه أن يحارب دين الإسلام والأمة الإسلامية بالطعن وصبر الناس عنهما إلى الزندقة والإباحة".

وقد عبر هجومه على "طه حسين"، ليس فقط عن انقلاب "رضا" على أفكار أستاذيه "عبده" و"الأفغاني"، وإنما أيضًا عن تراجعه عن الأفكار التي كان هو نفسه يروج لها في الماضي، بخصوص سماحة الإسلام وانفتاحه على حرية البحث والتعبير واستقلالية الفكر حتى في مسائل الدين، وإقراره بمبدأ شرعية الاختلاف، وهو القائل قبل واقعة (في الشعر الجاهلي) بسنوات (إذا كانت أفكار العقلاء والأذكياء مضغوطة ممنوعة من الحركة والنمو، فإنها لن تكون مستقلة، والأمة لا تخطو خطوة واحدة إلى الأمام إلا إذا أطلقنا العنان لجياد الأفكار تجول في ميادين الكتابة والخطابة بلا حجر ولا ضغط، لا فرق في ذلك بين المسائل الدينية والاجتماعية والسياسية"[2].

رابعًا: بدايات السلفية الحركية

تآزرت، على أي حال، مع "رشيد رضا"، أسماء بعينها يمكن اعتبارها "آباء" السلفية المعاصرة، من مثل "مصطفي صبري توقادي" و"محب الدين الخطيب" (1886- 1969) الكاتب والصحفي المعروف بتوجهاته السلفية وعدائه للشيعة،

---

(1) طه حسين: في الشعر الجاهلي، تقديم ودراسة عبد المنعم تليمه، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2007، ص 74.

(2) الشيخ محمد رشيد رضا: "الحرية واستقلال الفكر" في مجلة (المنار)، القاهرة، المجلد الثاني عشر، الجزء الثاني، 22 آذار 1909، ص 116.

وصاحب مجلتي "الزهراء" و"الفتح" ومنشيء المطبعة السلفية، إضافة إلى "يوسف الدجوي"، و"عبد العزيز البشري"، و"محمد فريد وجدي"، و"محمد الخضر حسين" و"عبد العزيز جاويش"، و"محمد حامد الفقي" مؤسس جماعة أنصار السنة المحمدية، وهذا الأخير هو الذي سحب "رضا" ليكون أقرب إلى علماء المملكة العربية السعودية، وأبعد عن عقلانية عبده، باعتراف بعض السلفيين.

على أن "رشيد رضا" كان أكثر من هؤلاء تنبها إلى ضرورة تجسيد الدعوة السلفية على هيئة تنظيمات تعمل على تحقيق أهدافها.

فمع الصخب الذي أعقب إلغاء الخلافة عام 1924، دعا "رشيد رضا" لربط الدين بالدولة، وقاد هذا الاتجاه، وما لبث أن انتقلت دعوته لربط الدين بالدولة إلى مرحلة التعليم، ويشار هنا، أنه ومنذ وقت مبكر، أدرك أهمية التنظيم من أجل ضمان نجاح الدعوة إلى الإسلام، حيث سعى بعد وفاة أستاذه "محمد عبده" مباشرة إلى تأسيس "جمعية للوعظ والإرشاد العام للمسلمين والدعوة إلى الإسلام في الشرق والغرب" معتبرًا أن جماعات الأزهر وغيرهم "غير صالحة لبيان حقيقة الإسلام ونشر هدايته ودعوته والدفاع عنه"[1].

بل إنه، وعلى غرار قيام أستاذه "محمد عبده" بافتتاح مدارس ابتدائية تابعة للجمعية الخيرية الإسلامية، التي كان يرأسها، قام "رضا" بتأسيس كلية أطلق عليها (دار الدعوة الإرشاد)، افتتحت ليلة الاحتفال بالمولد النبوي عام 1912، بهدف تخريج دعاة مدربين لنشر الإسلام، كان من بينهم الحاج "أمين الحسيني" و"يوسف ياسين".

وجاء في مشروع تأسيس المدرسة، أنها تختار تلامذتها من طلاب العلم الصالحين من الأقطار الإسلامية، ممن تتراوح أعمارهم ما بين العشرين والخامسة

(1) ماهر الشريف: "انقلاب محمد رشيد رضا الفكري" في (تطور مفهوم الجهاد في الفكر الإسلامي)، دمشق، دار المدى للثقافة والنشر، 2008، ص 117.

والعشرين، على أن يكونوا قد حصلوا قدرًا من التعليم يمكنهم من مواصلة الدراسة، ويفضل مَن كانوا في حاجة شديدة إلى العمل كأهل جاوة في إندونيسيا ومسلمي الصين في تركستان، وأن المدرسة ستتكفل بإعاشتهم على غرار ما يتبعه الأزهر، وأنها ستعتني بغرس التمسك بآداب الإسلام وأخلاقه وعباداته لديهم، مع تعليمهم التفسير والفقه الحديث.

غير أن المدرسة كانت في حاجة إلى إعانات كبيرة ودعم قوي، وحاول "رشيد رضا" أن يستعين بالدولة العثمانية في إقامة مشروعه واستمراره، لكنه لم يفلح ، حتى جاءت الحرب العالمية الأولى لتقضي على هذا المشروع، فتعطلت الدراسة في المدرسة، ولم تفتح أبوابها مرة أخرى[1].

وقد ساهم الانقلاب الذي طرأ على تفكير "رشيد رضا" في أعقاب الحرب العالمية الأولى، وما أفرزته من نتائج سياسية في المنطقة، في تهيئة أرضية ثقافية استند إليها دعاة "الإسلام السياسي" أو "الحركي"، ممن عبرت عنهم، في بادئ الأمر، جماعة الإخوان المسلمين، التي أسسها 1928 "حسن البنا" (1906 – 1949) في مدينة الإسماعيلة، و"الجماعة الإسلامية" التي أسسها سنة 1941 "أبو الأعلى المودودي" (1903– 1979) في مدينة لاهور.

وقد شكلت أيديولوجيا "رشيد رضا" الجديدة هذه، إحدى الركائز الفكرية التي استندت إليها دعوة "حسن البنا" (1906– 1949) مؤسس جماعة الإخوان المسلمين، الذي كان من قراء مجلة (المنار) الأوفياء، وممن تأثروا على نحو مباشر بأفكار صاحبها، وكان يباهي أن "رشيد رضا" على وشك الانضمام إلى الجماعة قبل وفاته، وكذلك "محمد خطاب السبكي" مؤسسة الجمعية الشرعية، و"محمد حامد الفقي" (1892–1959) مؤسس جمعية أنصار السنة المحمدية، و"علي محفوظ" (1876– 1942) ممن ساهموا في تأسيس جمعية مكارم الأخلاق الإسلامية، وجمعية الهداية الإسلامية، وجمعية تحفيظ القرآن.

(1) محمد رشيد رضا: مدرسة الدعوة والإرشاد في المنار والأزهر، مطبعة المنار بمصر، 1352هـ، ص 253.

ويبدو أن إنشاء هذه الجمعيات، قد تم بناء على فكرة "التنظيمات الخيرية" التي أقامتها الدولة العثمانية قبلاً، كصيغة لاختزال أفكار التمدن والتقدم الأوروبي في وعي هذه الدولة، لتستعاد الفكرة ذاتها كآلية للصحوة الإسلامية، ومنطلق يؤطر جهود الإصلاح الديني ونشر فكره.

من هنا، يجوز القول إن "رشيد رضا" كان همزة الوصل بين السعوديين و"البنا"، الذي استعار مسمى جماعته منهم، وأيضًا بمثابة الأب النظري للخطاب الإخواني، حيث لعبت مجلة (المنار) دور الموجه لوعي هذا الخطاب، وهو ما يعني عدم إمكان فهمه بمعزل عن تفحص العلاقة بين "حزب الإصلاح الإسلامي المعتدل"، الذي دعا "رشيد رضا" إلى تأسيسه، بوصفه "حزب الأستاذ الإمام" وبين جماعة الإخوان المسلمين.

وقد ارتأي رضا في هذا الحزب وسطًا ما بين المؤسسة الفقهية التقليدية والتيار القومي العلماني، إذ إنه يجمع ما بين: "الاستقلال في فهم فقه الدين وحكم الشرع الإسلامي وكذا الحضارة الأوروبية، وهذا الحزب هو الذي يمكنه إزالة الشقاق من الأمة، وإن موقفه في الوسط يمكنه من جذب المستعدين لتجديد الأمة من الطرفين"(1).

ويشار هنا أن الخطاب الإخواني قد استلهم ترسيمة السلفية، التي صاغها "رشيد رضا" بالاستناد إلى "محمد عبده"، وتمثلها على نحو معمق، حيث أعاد إنتاجها، مميزًا بين مفهومي "الدولة الإسلامية" و "الدولة الدينية"، فيما لا يعتبر الدولة الإسلامية التي تتبدد وظيفتها بتطبيق الشريعة نوعًا من الدولة الدينية.

فلدى هذا الخطاب، تستمد الدولة الإسلامية سلطاتها من الجماعة ولا يعترف برجال دين، ولا بأيه مؤسسة دينية تقوم بدور الوساطة بين المسلم وربه، فيما تستمد الدولة الدينية سلطاتها من الله، وتقوم على سلطة رجال الدين.

---

(1) رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، مرجع سابق، ص 62.

والأمر هنا يتعلق بتفاوت موقف الرموز السلفية المعاصرة من مجمل ما قدمه "رشيد رضا": منهم مَن تحفظ على الاعتراف به مفسرًا معتمدًا للقرآن، واكتفوا بالإحالة على عقيدته في باب الأسماء والصفات وبعض الأفكار التي أوردها في أواخر حياته وكان يتبني فيها مذهبًا سلفيًا واضحًا، فيما يعترف آخرون له بالمكانة ضمن الآباء المؤسسين للسلفية، تقديرًا لجهده في مجال الإصلاح الديني، وعنايته البارزة بالعلوم الدينية كالتفسير والحديث، ومقاومته للبدع وإصلاح الخطابة، وتخفيفه من النزعة العقلية في التأويل التي تجلت عند شيخه "محمد عبده". وإن لم تتمتع آراؤه في الإصلاح الديني والاجتماعي بقبول جميع الاتجاهات، حيث يكتفي البعض منها بالإشارة إليها بكيفية عابرة، وينهج غيرها أسلوب الانتقاء، فيشدد على البعض منها، ويترك ما يبدو له صعب القبول أو الانسجام مع مقومات الأيديولوجيا السلفية في وحدة جامعة. وقد لقي هذا الجهد رواجًا واضحًا عند عدد غير قليلة من السلفيين ممن رأوا فيها تجديدًا مذهبيًا للوهابية، يلائم مستجدات الوضع القائم، فيما تحفظ الوهابيون المتشددون، ورأوا فيه شيطانًا؛ بسبب رؤيته العقلانية الإنسانية، وتأييده لمسألتين تشكلان أعمال كفر في العقيدة الوهابية، هما الفلسفة والممارسة البرلمانية الديمقراطية وهو ما يفسر أن أعماله الفقهية محظورة في السعودية، وتواصل التهجم عليه، كما هو الحال خارج السعودية، حيث تهاجمه مجموعات سلفية مختلفة[1].

---

(1) خالد أبو الفضل: "الحداثة البشعة والبشاعة الحديثة" في مجلة (مقدمات)، العدد (34)، الرباط، صيف 2005، ص 29.

الفصل

الثامن

8

آفاق جديدة

ومع القرن العشرين، شكل الانتماء إلى السلفية قاسمًا مشتركًا بين مختلف الحركات الإسلامية في الفضاء السني، سواء كانت معتدلة إصلاحية أم راديكالية متطرفة، وإن اختلفت الدلالة الاصطلاحية لهذا الانتماء بين حركة وأخرى، بما قد يجيز الحديث عن سلفيات متجاورة، تتباين في فهمها للسلفية، السلفية التاريخية، السلفية المدرسية، السلفية النهضوية، السلفية الوطنية، السلفية الحركية، السلفية الجهادية، السلفية التحررية، السلفية المحدثة..).

على أن معيارية مثل هذا التقسيم تبدو وظيفية أكثر منها معرفية، وإن سمحت كثرتها بالقول إن السلفية، بصرف النظر عن مضامينها المختلفة، قد تحولت إلى فكرة إسلامية مهيمنة على المجال الإيديولوجي الحركي الإسلامي، ومن ثم يغدو السجال حول دلالتها المحددة رأسمالاً رمزيًا، يحاول الفاعلون الإسلاميون استثماره على مستوى إنتاج السلطة المعنوية أو على المستوي الحركي العملي.

الأمر في السلفية المعاصرة، على أية حال، يتعلق بثلاثة مجالات جديدة هي: السلفية المعرفية، والسلفية الجهادية، والسلفية الشعبوية، وكلها تطرح تساؤلات من قبيل: هل تشكل هذه المجالات بداية مرحلة جديدة لبعث سلفية متعددة الآفاق مختلفة عن السابق، أم أنها لا تعدو أن تكون عودة إلى سلفية تقليدية تحاول إحياء ذاكرتها؟ وهل أنها بمثابة تكيف جديد مع المتغيرات، أم تراها ارتباط بملابسات لحظة حالة صاخبة، وجدت فيها الجماعة السلفية فرضتها لكي تحكم إغلاق منافذ الفكر والحركة؟ لنحاول، على أية حال، مساءلة هذه المجالات:

أولاً: السلفية المعرفية

واتساقًا مع تنامي الحركة الإسلامية منذ السبعينيات، وتراوِدًا مع طموحات الوفرة النفطية، بدت الحاجة لدى فصيل من السلفيين إلى تغطية الجانب المعرفي الذي تستنبطه هذه الحركة، وتحديد علاقته بالمعرفة المعاصرة كما صاغتها الحضارة الغربية، خاصة في حقل العلوم الإنسانية والاجتماعية، باعتباره الميدان الأبرز لصراع الهويات المعرفية المختلفة.

وتمثل المسعى في إعادة المفهوم الديني للمعرفة، وإخضاعها للعقيدة الإسلامية، كرؤية نقيضة لمشروع الحداثة الأوروبية، ودرءًا لاختراق الاتجاه العلماني في ساحة الفكر الإسلامي، وتسريبه كثيرًا من أفكاره إلى عمق تيارات فكرية وفقهية إسلامية في منطلقاتها وشعاراتها، تقوم على طرح دعوى بنقض المعرفة الغربية، بوصفها معادية للإسلام، وعلى ما يذكر الباحث الباكستاني "ضياء الدين سردار"، الذي طالب بإبستمولوجيا إسلامية، كبديل للنزعة العقلانية الديكارتية القائمة على الشك، وتدخل للفكر الإنساني في المفهوم الإلهي وكإجابة على التحدي الذي ترشق به الحداثة الأوروبية الإسلام[1]، عبر إدخال الحداثة في الإسلام، بدل ربط الإسلام بالحداثة كما يلوح في خطاب الإسلام السياسي.

ويستهدف هذا المسعى، تجديد المعرفة في كافة العلوم، سواء منها العلوم الشرعية أو العلوم الإنسانية والاجتماعية أو العلوم البحتة: ففي العلوم الشرعية، يتم التأكيد على تأثرها البالغ بعاملي الزمان والمكان، ومن ثم إلى حاجتها لمراجعات دائمة في ضوء ما أطلق عليه أصحاب هذا المسعى "منهجية القرآن"، كبديل لنقدهم ما أسموه "المنهجية التقليدية"، ويقصدون بها علم أصول الفقه، بالنظر إلى قصوره عن الوفاء باحتياجات العصر[2].

وفي العلوم الإنسانية والاجتماعية، يتم إخضاع مناهجها ونظريات المعرفة فيها لمنهج "الجمع بين القراءتين" ، القراءة في الكون، والقراءة في الوحي، لتصحيح مسيرتها، ومحاولة ربطها بالقيم الإسلامية.

أما في العلوم البحتة، فلابد من توظيفها في إطار منهج معرفي، لا يغفل عنصر الإيمان بالغيب؛ كي يدرك الإنسان أن ما يجري في الكون ليس مجرد جدل له مع

(1) Sardar, Z.: Islamic Futures – The Shape of Ideas to Come, London, Mansell, 1985, P. 85.

(2) طه جابر علواني: إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، المعهد الدولي للفكر الإسلامي، 1992، ص 33.

الطبيعة، وإنما "جدل بين الله - الغيب - الطبيعة - الإنسان"، حيث إضافة هذا البعد كفيلة بإعطاء فلسفة هذه العلوم امتدادًا كونيًا وغائية.

ولدى "عماد الدين خليل"، تعني إسلامية المعرفة: "ممارسة النشاط المعرفي كشفًا وتجميعًا وتركيبًا وتوصيلاً ونشرًا، من زاوية التصور الإسلامي للكون والحياة والإنسان.. ولا تنسحب فقط على ما يسمى بالعلوم الصرفة المحضة والتطبيقية في التعامل مع الوجود، وإنما تمتد بالضرورة إلى ما يعرف بدائرة العلوم الإنسانية، بل إنها في هذه أشد ضرورة، لأنها المعنية بتركيب وضع الإنسان في العالم وتنظيم حياته، بما يجعله قديرًا على تحقيق مهمته في العالم. إن إسلامية المعرفة ها هنا لا تعني فقط الدعوة لتحقيق الوفاق بين معطيات العلوم الإنسانية وبين المطالب الدينية على مستوى التطبيق، وإنما تعني قبل هذا وبعده، احتواء كافة الأنشطة المعرفية على المستويين النظري والتطبيقي معًا، من أجل جعلها تتحقق في دائرة القناعات الإيمانية، وتتشكل وفق مطالبها وتصوراتها الشاملة، أسوة بالعلوم الأخرى"[1].

أما "عرفان عبد الحميد فتاح"، فيعرفها بأنها: "عنوان لمنهج فكري في التثاقف الحضاري ذي بعدين أو معنيين متضايفين: الأول منها، يراد بهذا الفكر الإسلامي المعاصر، وسعيه الحثيث من أجل هضم جميع ما أنجزه الفكر الغربي وتمثله في بعديه: الحضاري المادي، والثقافي المعنوي. أما الثاني، ففيه التنبيه على تحرير تلك المنجزات التي نشأت ضمن مفاهيم فلسفية لا دينية، مادية وإلحادية بإعادة تفسيرها وربطها بإطار قيمي إسلامي موصول ومتصل بالهدي الإلهي، الذي بلغ كماله وختامه بالإسلام[2].

وقد استهدف خطاب الأسلمة محاولة استقلال حضاري، يقوم على إعادة

---

(1) عماد الدين خليل: إسلامية المعرفة، المعهد الدولي للفكر الإسلامي، 1990، ص 7.

(2) عرفان عبد الحميد فتاح: "إسلامية المعرفة"، في: مجلة (إسلامية المعرفة)، العدد الخامس، 1996، ص 9.

صوغ تراث المعرفة وفقًا لوجهة النظر الإسلامية، وجعل مفرداتها وإحالتها جزءًا مكونًا في الخطاب، ووضع تصور لها من منظور قرآني، وهو ما يتضح في كتابات الأمريكي الفلسطيني "إسماعيل راجي الفاروقي"، و"الماليزي سيد نقيب العطاس".

ويزيد "أبو القاسم حاج محمد" في إيضاح هدف هذا الخطاب، على أنه: "يعني فك الارتباط بين الإنجاز العلمي الحضاري البشري والإحالات الفلسفية الوضعية بأشكالها المختلفة، وإعادة توظيف هذه العلوم ضمن نظام منهجي ديني غير وضعي، وهي تعني فيما تعنيه أسلمة العلم التطبيقي والقواعد العلمية أيضًا، وذلك بفهم التماثل بين قوانين العلوم الطبيعية وقوانين الوجود التي ركبت على أساسها القيم الدينية نفسها، ولذلك تتسم أسلمة الإحالات الفلسفية للنظريات العلمية بحيث تنفي عنها البعد الوضعي، وتعيد صياغتها ضمن بعدها الكوني، الذي يتضمن الغائية الإلهية في الوجود والحركة"[1].

أما "إسماعيل راجي الفاروقي" (1922- 1986)، فيشدد على ضرورة أن يقوم مشروع إسلامية المعرفة على تجاوز ما يسميه القراءات الأحادية للحقيقة، ويقصد بها قراءة الكون فحسب، بينما الكون يمثل مساحة محدود من الوجود، بما يؤدي إلى تجاهل مساحة شاسعة لما وراء هذا الكون وما يحفل به من غيب، ومن ثم اجتزاء الواقع وتشويه الرؤية وشقاء الوعي، فيما لا سبيل إلى تحقيق منهج إسلامية المعرفة إلا بالتوكؤ على الوحي والكون، حيث عبر الجمع بين هاتين القراءتين تتكامل المعرفة، ويتوحد في إطارها عالما الغيب والشهادة، وتتخلص العلوم الإنسانية من منزلقاتها ونزعتها المادية، وما نجم عنها من ركام مادي مفرغ من أي مضمون روحي، ومنظور قيمي أخلاقي[2].

---

(1) محمد أبو القاسم حاج محمد: منهجية القرآن وأسلمة فلسفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المعهد الدولي للفكر الإسلامي، 1991، ص 33.

(2) إسماعيل الفاروقي: إسلامية المعرفة- المبادئ العامة وخطة العمل والإنجازات، بيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2001، ص ص 8- 11.

ويسترعي الانتباه هنا، اختلاف أصحاب هذا الخطاب في فهمهم لأسلمة المعرفة، حيث هناك من يراها تعتمد على فلسفة علوم إسلامية تستمد أصولها من نظرة الإسلام، وَمَن يؤكد على أهمية العنصر الأخلاقي والالتزام المعياري، بغض النظر عن التصور الفلسفي، ومن يعينها في طريقة المعالجة والقضايا المطروحة للدرس والبحث، والتي يوجهها ويقيدها تصور الباحث وعقيدته وَمَن رأى القرآن يحوي أساسًا قيميًا للمعرفة، وإطارًا مرجعيًا محكمًا لها، يستوعب عوامل الزمان والمكان، وهو ما يتضح من محاولات تطوير ما أطلق عليه "علم الاجتماع القرآني"، فيما أكد "مصطفى حلمي" على ضرورة التزام دعاة أسلمة العلوم الصارم بأصول وقواعد منهج أهل السنة والحديث، بعيدًا عن أفكار الاتجاهات الاعتزالية التي أثرت في أفكار البعض منهم[1].

(1) إشكالية التسمية:

ويشار هنا إلى أن صياغة مصطلح "أسلمة المعرفة" تمت في مكة عام 1977، ليتوالى استخدامه بعد ذلك مع إنشاء (المعهد الدولي للفكر الإسلامي) في واشنطن عام 1981، وكان شعاره إسلامية المعرفة كمنهج للإفادة من المعرفة الإنسانية[2].

وفي إطار هذه التسمية، بدا التراوح المصطلحي قائمًا، على مستوى النطاق، بين "أسلمة العلوم" التي تقتصر على العلوم، طبيعية كانت أو إنسانية، و"أسلمة المعرفة" التي تتوسع فتضيف التكنولوجيا والفنون والفلسفة إلى هذه العلوم.

وربما لهذا، فضل "طه العلواني" عدم حصر إسلامية المعرفة في إطار مغلق أو حد جامع مانع، مثلما يرى البعض، "لأنها قبل ذلك وبعده: بناء لنظرية المعرفة التوحيدية التي تؤمن بأن للكون خالقًا واحدًا أحدًا.. استخلف الإنسان وعلمه

---

(1) مصطفى حلمي علي: مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلاسفة الغرب، القاهرة، 1988، ص 67.

(2) منى أباظة: جدل الإسلام والمعرفة في عالم متغير – ماليزيا ومصر نموذجًا، ترجمة ملك حماد، القاهرة، المركز القومي للترجمة، رقم (1345)، 2009، ص 42.

ما لم يكن يعلم، وجعل الوحي مصدرًا إنشائيًا أساسيًا لمعرفته، والوجود مصدرًا موازيًا. وبقراءتهما في إطار التوحيد الخالص، تتكون المعرفة السليمة الرشيدة الهادفة، معرفة التوحيد والاستخلاف والأمانة والعمران والشهود الحضاري[1].

وثم مصطلحات أخرى تتوزع في قدرتها التكشيفية والتأطيرية على مستوي الصياغة، من قبيل "التوجيه الإسلامي للعلوم" و"التأصيل الإسلامي للمعرفة" و"المنظور الإسلامي". وهذا المصطلح الأخير، يتوزع من أدبيات المشتغلين بهذه الحركة ما بين "رؤية إسلامية نابعة من القرآن والسنة" و"إطار مستخلص من القرآن والسنة" و"منطلقات ومفاهيم وأفكار ترتكز إلى القرآن والسنة".

وبالإشارة إلى النظرية الاجتماعية، تتعدد مسميات حركة أسلمتها، ما بين "الصياغة الإسلامية للعلوم الاجتماعية" و"التأصيل للعلوم الاجتماعية" و"التوجيه الإسلامي للعلوم الاجتماعية" و"بناء العلوم الاجتماعية على منهج الإسلام" و"تأسيس العلوم الاجتماعية على الأصول الإسلامية".

وينسحب هذا التراوح المصطلحي كذلك على دراسة الأدب، حيث إضافة إلى مصطلح "الأدب الإسلامي" الذي تبنته رابطة الأدب الإسلامي العالمية، صيغت مصطلحات أخري تراوحت ما بين "أدب الدعوة" و"الاتجاه الإسلامي في الأدب"، و"الأدب المسلم" و"آداب الشعوب الإسلامية".

وهذا الخلط المصطلحي، لا يشير فحسب إلى عدم الاستقرار الدلالي، بل يصوب في العمق إلى ارتباك توجهات هذه الحركة.

(2) إضاءة تاريخية:

ويجوز القول بأن "ابن القيم الجوزية"، تلميذ "ابن تيمية"، يعد رائدًا في هذا المجال حين ذكر "أن الطب النبوي والعلاج المحمدي لهو أجود الطب وأنفعه، وأفضل العلاج وأنجعه، وأكمل الدواء وأجمعه"[2].

---

(1) طه جابر العلواني، مرجع سابق، ص 12.

(2) ابن القيم الجوزية: الطب النبوي، القاهرة، مطبعة عيسى البابي الحلبي، 1980.

وجاء الشيخ "محمد عبده"، فقدم محاولة في تأويل المعجزات الحسية تأويلاً وضعيًا يوافق النظريات العلمية الحديثة، وهو ما يتضح في تأويله الطير الأبابيل في سورة الفيل بأنه انتشار وباء الجدري قد أصاب جيش أبرهة[1]، وتلاه تفسير "ميرزًا أبو الفضل" عام 1911، ثم الشيخ "طنطاوي الجوهري" في تفسير (الجواهر) عام 1923، وهو تفسير يبرهن فيه على أن كل علوم الغرب موجودة في القرآن، وأن القرآن سبق إليها، وتفسير "أحمد مصطفى المراغي"، وكتابات "مصطفى عبد الرازق"، وتفسير "أحمد بهادر خان" عام 1998.

قبلها، حاول "محمد فريد وجدي" تأصيل نظرية داروين قرآنيًا، وصاغ تبرير إمكانية النبوة عن طريق نظريات التنويم المغناطيسي واستحضار الأرواح[2].

وتواترت هذه المحاولات، خشية من اتهام الإسلام بأنه دين اللاعقل والأسطورة، وكرد على مهانة الإحساس الباهظ بالتخلف.

وينتقد "أمين الخولي" هذه المحاولات في معرض تحرير العقل من سلطة النص، وهو ما يتضح في قوله: "كيف تؤخذ جوامع الطب عن الفلك، والهندسة، والكيمياء من القرآن، وهي جوامع لا يضبطها اليوم أحد إلا يتغير ضبطه لا بعد يسير من الزمن، أو أكثر، وما ضبطه منها القدماء قد تغير عليهم فيما مضى، ثم تغير تغيرًا عظيمًا فيما تلى.. يكفي أصحاب النوايا الطيبة، ومن لف لفهما، أن يتجهوا إلى القرآن ليدفعوا مناقضة الدين للعلم، حتى لا يكون في كتاب الدين نص صريح يصادم حقيقة علمية يكشف البحث عنها أنها من نواميس الكون"[3].

وعلي غرار ما قدمه السوداني "محمود محمد طه" حول "الإسلام الثاني"،

---

(1) الشيخ محمد عبده : تفسير جزء عم، القاهرة، دار الشعب، بدون تاريخ، ص 120.

(2) محمد فريد وجدي: الإسلام في عصر العلم (الجزء الثاني)، القاهرة، 1958، ص ص 83-84.

(3) أمين الخولي: دراسات إسلامية، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1996، ص ص 32- 33.

صاغ "أبو القاسم حاج محمد" أطروحة في "الأممية الإسلامية الثانية"، التي انشقت عن المنظمة الدولية للإخوان المسلمين منذ عام 1964، وتضمنت رؤية إبستمولوجية تؤسس للتعامل مع المعرفة الغربية ومنهجياتها، تتجاوز المنهجية التقليدية التي رآها تنتمي إلى "العالمية الأولى".

ونهاية الثمانينيات، تم إنشاء مكتب بالزمالك يتبع المعهد الدولي للفكر الإسلامي، نشط في تنظيم اللقاءات الفكرية، والندوات وإصدار المطبوعات، إضافة إلى اهتمام عدد من الباحثين المصريين في مختلف التخصصات بهذا الخطاب (عبد الباسط حسن ، محمد إبراهيم الفيومي، لبيب السعيد، نبيل السمالوطي، زكي إسماعيل، هبة رؤوف في علم الاجتماع الإسلامي، أحمد شلبي ومحمد عساف وشوقي الفنجري وفتحية النبراوي في علم الاقتصاد الإسلامي، عبد العزيز شرف ومحيي الدين عبد الحليم وعبد المجيد عطاف في علم الإعلام الإسلامي، حامد ربيع ونيفين عبد الخالق وسيف الدين عبد الفتاح ونصر محمد عارف في علم السياسة الإسلامي، أحمد فؤاد باشا وزغلول النجار في العلوم الطبيعية، عبدالوهاب المسيري وعادل حسين في العلوم الاجتماعية، حلمي القاعود وجمال سلطان وسعد أبو الرضا في مجال الأدب الإسلامي..).

وقد قدمت هذه الأسماء وغيرها ترسيمات "نيئة" حول حركة تفاعل الإنسان وتكيفه بالوحي، وسبق النص القرآني في صوغ قوانين طبيعية واجتماعية، أو تشكيل نسق قيمي إسلامي عبر مفاهيم مثل السمع والبصر والفؤاد، ومباديء كالوحدانية والاستخلاف والتوازن بين المادة والروح والتسخير، وحول إمكانات إيقاف النظريات المجلوبة.

وتميز هذا الخطاب بالهجوم على العلمانيين والتنويريين، والتحذير من الغزو الثقافي، والمقابلة بين غرب شرير ومادي ومتدنٍّ في مقابل شرق نقي، وإحياء الأسرة المسلمة، وساعد على انتشار نشوء حركة غير عقلانية ترسخت في الفكر المصري، ساعد عليها شعار "العلم والإيمان" الذي كان مطروحًا وقتذاك، وإن

جاز القول بعدم استطاعته تقديم بديل واضح المعالم، مما دفع ببريقه إلى الخفوت، وبخاصة منذ أحداث سبتمبر 2001، التي قلصت فعالياته.

(3) فرضيات مضمرة:

ونصل هنا إلى الدفع بتحليل أسلمة المعرفة نحو غايتها، والكامنة في التعرف على فرضياتها المضمرة المتلبسة لوعيها.

ذلك أن التوجهات التي اتبعها الداعون إلى هذه الأسلمة لا تكتسي مجرد أصباغ معرفية، إنما تحمل في طياتها تعبيرًا عن اختيارات تغلب عليه البداهة السياسية المباشرة، وإن تمحلت في صيغ فكرية وحضارية لتمثل الذات والعلاقة مع الآخر.

يتضح ذلك في تعاملهم مع المعرفة، باعتبارها إما دينية أصيلة، "المعرفة الإسلامية"، فتقبل، أو دهرية دخيلة، "الليبرالية والماركسية"، فترفض، عن طريق نقض المعرفة غير الإسلامية على ضرب من الاندراج البرجماتي للمعرفة في الحياة الفكرية والاجتماعية دون تمايز فعلي، مع إعطاء المعرفة الإسلامية صفة خلاصية، كبديل نهائي للمعرفة الأخرى الدخيلة، وما يحمله ذلك من اتكاء على إيمانية تلجم العقل وتلزمه، ومن ثم تثبيت الإذعان لسلطة معرفية جديدة، قد تنساق بفعل محاولتها الهيمنة على مجال إنتاج المعرفة، وفرضها على الحس العام، وذوبانها في الديني، إلى استشعار دور رسالي، ومقاومة مظاهر "الانحلال"، وهو ما يجعل من إطلاقية قناعاتها، ونزعتها للوصاية، حاضرة باستمرار.

علي أن الباحثين الداعين إلى أسلمة المعرفة، ورغم إنتاجهم لمؤلفات كثيرة بوازع من التزامهم الديني، مازال يتعين عليهم أن يحلوا بعض المعضلات الأساسية التي تواجه كل مَن يحاول إقامة هذه المعرفة.

وتبدو أهم هذه المعضلات، في التباين الواضح بين النظرة العلمية والأخرى الدينية، فيما الأولى تطوع العقائد والمعتقدات للدراسة والبحث، وتقوم الثانية على التسليم المطلق بالنصوص التأسيسية المقدسة.

وهذا التباين لا يوجد فحسب بين دعاة الأسلمة وبين المتمسكين بالتصور العلمي، وإنما يتبدى أيضًا في صفوف البعض من دعاة الإحياء، ممن يرون أن خلط الدين بالعلم، أو اختزاله في سجن المعطى العلمي، يعد أمرًا لا طائل من ورائه، لن يخدم أيا منهما.

وأيا ما كان الأمر، فالبادي أن قناعة المشتغلين بأسلمة المعرفة، لم تولد في بحوثهم إطارًا جيدًا مبتكرًا في التحليل، بقدر ما كانت مبدئية في مقدمة البحوث، وظلت كذلك إلى نهايتها.

ويرجع ذلك إلى تغييب أسئلة التأصيل النظري، التي تتيح إمكانية اختبار منهجية في التحليل، تمتلك القدرة على إعادة صوغ تراث المعرفة، من أجل إغناء وتوسيع الرؤية الإسلامية، وهو ما يتضح في إدبيات المعهد العالي للفكر الإسلامي، والتي يراها "عبد الوهاب المسيري" "ثرية للغاية في الجانب المعرفي، فقيرة للغاية في الحركة ما بين الخاص والعام، أي في الجانب الإجرائي، الذي يسمح بالتراكم المعرفي وبتوليد المعارف الجديدة"[(1)].

ناهينا عن أن انطلاقهم من نقد ما أسموه "المنهجية التقليدية"، لتقديم تصور لمنهج الاجتهاد المقترح، كان مشوبًا بالقصور وعدم الدقة لاختزالهم أزمة الأمة في الفكر والمنهج، وهو ما أوقعهم في عين ما انتقدوا به المنهجية التقليدية، وذلك بفصلهم الفكر عن العمل.

هو إذن لياذ بالدين، يقوم في أساسه على الدفع إلى مفاقمة الانكفاء على الذات والعزلة، وضبط "الخوارج" من ماركسيين وعلمانيين وقوميين ليبراليين، ما يشي بأن هذه الأيديولوجيا المبطنة التي تفوح من خطاب الأسلمة، تمنعنا من مسايرة ورعه النظري المتعطش لقطع التواصل، والمستيقظ لذاته مكتفيًا بها.

---

(1) عبد الوهاب المسيري: "في النماذج المعرفية والأسئلة الكلية- أفكار وتصورات أولية"، ورقة عمل، بدون تاريخ، ص 63.

إنه خطاب تغلب عليه الدوجماتية المضللة، والاكتظاظ بالموعظة، وأسطرة مركزية الذات Ethnocentrism كما تسميها الأنثروبولوجيا، أو أسطورة نرجسية القبيلة كما يطلق عليها "إيريك فروم E. Fromm".

ويظل سؤال طرحه عزيز العظمة ماثلاً: "هل ثمةِ فائض معرفي يتبقى من التعيين الإسلامي للمعرفة.. إذا ما جردنا عن هذا التعيين قيامه على مشروع سياسي مباشر، وعلى شهوة جامحة إلى السلطة؟"[1].

ثانيًا: السلفية الجهادية

وراهنا، تعد حركات السلفية الجهادية أحد أهم التحديات التي تواجه الدولة والمجتمع في العالم العربي والإسلامي، لما تمثله من تهديد لأمنه واستقراره، حيث تقوم مقاربتها السياسية على تكفير الحكومات المعاصرة، وتبني التغيير المسلح لأنظمة الحكم القائمة، واستبدالها بأنظمة إسلامية شمولية.

ولدى "سليم الهلالي"، فقد استقر رأي فقهاء الجماعات الجهادية، ومنذ القديم على أن هناك ثلاث مراتب لحركة التغيير الإسلامي في الأعمال الشرعية، هي: الدعوة، والاحتساب، والجهاد[2]. وقد انعكس هذا الفهم والتأصيل الفقهي على رؤية الحركات والجماعات الإسلامية المعاصرة، حيث تبنت بعض منها مفهوم "الدعوة"، وجعلته على رأس أولوياتها، كما هو شأن "جماعة التبليغ والدعوة" وغيرها من الجماعات والجمعيات المنتشرة في العالم الإسلامي. فهي لا تتدخل في مجال الاحتساب، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا تنشغل بالجهاد، حيث منهجها التغييري يقتصر على تصحيح الاعتقاد وتزكية النفس، ولا

---

(1) عزيز العظمة، اللاعقلانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر" في (دنيا الدين في حاضر العرب)، بيروت، دار الطليعة، 1996، ص 53.

(2) سليم بن عيد الهلالي: الجماعات الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة، عمان، الدار الأثرية ، 2004، ص 15.

تنشغل بالسياسة على نحو مباشر، وتتبنى نهجًا مسالمًا في التعامل مع الأنظمة السياسية المختلفة.

أما مفهوم "الاحتساب"، فتعاطته جماعات وحركات إسلامية أخري، واعتبرته على رأس أولوياتها في العمل والتغيير، ومن أبرزها "الأخوان المسلمون"، التي تبنت نهجًا إصلاحيًا متدرجًا في التعامل مع الأنظمة السياسية، ومارست العمل السياسي، وشاركت من خلال الدخول إلى البرلمان في أكثر من مكان، ودخلت في تشكيلة بعض الحكومات في العالم العربي والإسلامي.

وبالنسبة لمفهوم "الجهاد"، فقد شكل أحد أهم محاور الاستقطاب منذ الربع الأخير من القرن العشرين، فيما ظهرت حركات وجماعات عديدة، تبنت الجهاد سبيلاً وحيدة للتغيير الشامل[1].

ويشار هنا إلى أن معجم السلفية الجهادية يحوي منظومة من المفاهيم المؤسسة، من مثل مفهوم "الحاكمية" في شقها السياسي، و "الجاهلية" في شقها الاجتماعي، و "الولاء والبراء" في شقها الدولي، و"الطاغوت" في التعامل مع الآخر من خلال معياري الإيمان والكفر.

علي أن مفهوم "الجهاد" يعد من أبرز المفاهيم التي تقوم عليها السلفية الجهادية، باعتباره أهم أداة لتغيير الأنظمة، سواء كانت وطنية أم عملية، نتيجة تطور فكر أهل السنة والجماعة، وصولاً إلى فكر "المودودي" و"قطب"، وانتهاء إلى إمارة المنظر السلفي الجهادي الفلسطيني الأردني "عصام بن محمد بن طاهر البرقاوي" والمعروف باسم "أبي محمد المقدس"، الذي شدد على الولاء والبراء، وَزَادَ فربطه بالتكفير، وَأَنَّبَ السعودية على عدم تطبيقها الشريعة تطبيقًا كاملاً[2].

---

(1) مروان شحادة: "تأصيل الخطاب السلفي الجهادي" في (السلفية الجهادية – دار الإسلام ودار الكفر)، دبي، مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2011، ص ص 9-10.

(2) للمقدسي في هذا الصدد كتابات منها: "كشف النقاب عن شريعة الغاب"، "إعداد القادة الفوارس بهجر نساء المدارس"، "الكواشف الجلية في كفر الدولة السعودية". يراجع: رول مير (تحرير)، مرجع سابق، ص ص 121-148.

أولاً : إضاءة

ويشار هنا إلى أن أزمات الوهابية في المملكة العربية السعودية فتحت مسارب جديدة ونوعية للتأثير السلفي، فيما يمكن تسميته بالسلفية الجهادية الجديدة، التي اتسعت جغرافيتها العالمية.

فقد حدثت الأزمة الأولى بيد الملك "عبد العزيز بن سعود" وجيش "الإخوان" في سنة 1927، وحدثت الأزمة الثانية في عصيان الإخوان الجدد بقيادة "جهيمان العتيبي" في سنة 1980، وكان لها أكثر من خيط رمزي وقبلي ومعتقدي يربطها بحركة إخوان العشرينيات. أما الأزمة البنيوية الكبرى، فحدثت بعد سنة 1991، وما تزال مستفحلة إلى الآن، بعد هجمات الحادي عشر من سبتمبر 2001، حين دخلت السلفية الجهادية فاعلاً في تحولات النظام الدولي الراهن إلى نظام إمبراطوري معولم تقوده الولايات المتحدة الأمريكية.

وفي مصر، كانت جماعة "شباب محمد" أول مَن طرح فكرة انتهاج أسلوب العنف المباشر مع السلطة وتقويضها، فقد سجل صخب الستينيات في القرن الماضي تناميًا لموجات سلفية جديدة اتخذت من سلاح الشهادة الذي يتشكل من أجساد بشرية لإضرام العنف وقودًا لها، بما يجيز إطلاق اسم "السلفية الجهادية" عليها. فقد ظهرت موجته الأولى إبان الستينيات والسبعينيات كتعبير راديكالي موجه إلى الأنظمة المحلية، وتبلور في موجته التالية في الثمانينيات والتسعينيات كإطار عمل لجماعات وطنية وانفصالية مثل فلسطين والشيشان، وانتهى إلى ما عرف بالجهاد العالمي منذ منتصف التسعينيات، مع تبني تنظيم القاعدة محاربة الولايات المتحدة قبل محاربة الأنظمة المحلية، اعتبارًا من أن العدو القريب الذي تمثله هذه الأنظمة لا تقوم بذاتها، وإنما بغيرها، كجزء من المواجهة العالمية مع ما يطلق عليه "التحالف اليهودي الصليبي".

ويحدد السعودي "عبد العزيز الجربوع"، أهدافًا ثلاثة لهذه الموجة، هي: مقاتلة الكفار لتقرير حرية العقيدة، والجهاد من أجل تقرير حرية الدعوة، والجهاد

من أجل إقامة نظام الإسلام في الأرض[1].

وتنطلق هذه السلفية الجهادية من إقامة سلم تفضيلي بين مختلف العبادات، واعتبار الجهاد روح العبادة، والإقبال عليه هو الذي يحدد درجة الانتماء إلى الإسلام، ما حدا به أن يميز بين المسلم العادي الذي يؤدي فرائضة التعبدية، والمؤمن الذي يؤدي عبادة العبادات، وهي الجهاد. وبذلك استطاع أقطاب هذه السلفية أن يزيدوا من راديكالية الأفكار السلفية التقليدية، كي تضحى سامية ومرغوبًا فيها بحماسة، لكونها لا تقف عند مجرد أداء الشعائر اليومية، بل تتعداه لتؤهل الفرد للقيام بأعمال أكثر إيمانية يتم تنفيذها ببطولة.

ومع ذلك ورغمه، لا يحصر الفقه الإسلامي الجهاد في الجوانب القتالية فحسب، بل يتسع حقله الدلالي ليشمل أبعادًا مدنية واجتماعية، من مثل تقديم العون للآخرين، وأبعادًا قيمية خاصة في جوانبه المتعلقة مثل جهاد النفس وترويضها بالدرس والعبادة والتأويل، ناهينا عن تمييزه بين الجهاد والدفاع عن النفس: فالجهاد ضد أعداء الأمة هو فريضة ليس من حق فئة مهما اعتقدت الحق بنفسها أن تنفرد بإعلانه، وتحدد أولوياته، وترسم مسرح عملياته، وتزج الأمة في أتون حروب متنقلة لا قبل لها بها، فيما حق الدفاع عن النفس ومقاومة الاحتلال بكل الوسائل هو حق مشروع، وفرض عين.

ثانيًا: المرجعية

وقد وجدت هذه السلفية الجهادية حافزها في نزعة الاستقطاب التي ميزت الحياة السياسية، وسياسة الانفتاح التي انطوت على المزيد من عدم المساواة، وفشل الخطاب المعتدل في تلبية طموحات القطاع الكبير من الجماهير، ولا سيما في ظل تغول النظام الرسمي المصري وفساده، مما سمح لخطاب صدامي متشدد بالبزوغ والانتشار في أحياء الفقراء والمحرومين، كتعبير من تطلعاتهم وأهدافهم.

---

(1) الشيخ عبد العزيز الجربوع: التأصيل لمشروعية ما حصل لأمريكا من تدمير، الرياض، 2002، ص101.

ساعدها على ذلك، اتكاؤها على مرجعية يمكـن تلمحهـا في كتـاب "سـيد قطب" (معالم في الطريق)، ويعتبر أحد أهم النـصوص المؤسـسة لفكـر حركـات الجهاد في العالم الإسلامي، وذلك عبر طرحه جملة من المفاهيم التي أصبحت معالم راسخة في مسيرة الحركات الإسلامية المسلحة، من حيث المنهج والممارسة، وبعـد ذلك في عمل "صـالح سريـة" (رسـالة الإيـمان)، و"محمـد عبد الـسلام فـرج" (الفريضة الغائبة)، و"طارق الزمر" (فلـسفة المواجهـة)، و"شـكري مـصطفى" (الخلافة، التوسمات)، و"أيمن الظواهري" (العمدة في إعداد العدة) و"أبو محمد المقدسي"، في رسالته (كشف اللثام عمن وصفوا ببيعة الإمام)، وهذا الأخير يعـد المنظر الروحي والفكري الابرز للسلفية الجهادية راهنًا. وطرحت نفـسها كبـديل راديكالي له صفة الشمول، كي تقف سدًا في وجه ما يتصور من هيمنـه حـضارية للغرب بماديته وعلمانيتـه ودهريتـه، والتأكيـد عـلى ضرورة العـودة إلى الأصـول الإسلامية في التفكير، وقواعد السلوك والتنظيم الحقوقي والاجتماعي[1].

وأحدث التوافق والتكيف بين السلفية التقليدية الوهابية والسلفية الأصولية القطبية المعاصرة تأثيره في ظهور صيغة الإسلام الجهـادي، سـاعد عليهـا تواجـد الآلاف من كوادر الإخوان المسلمين في الـسعودية، ونـتج منهـا بدايـة مـا عـرف بالاتجاه السلفي السروري، نسبة إلى "محمد سرور بن نايف زين العابدين" الـذي مزج السلفية الوهابية بالأصولية القطبية.

كان هذا الرجل وهو شـيخ سـوري أقـام في الـسعودية قريبًـا مـن "عـصام العطار"، عضو الإخوان الدمشقي المعروف ثم تحول عنه إلى "مروان حديد" قائد "كتائب محمد"، وهو الإخواني السوري الـذي تبنـى منـذ وقـت مبكـر أسـلوب الاغتيالات والعمل المسلح ومارسها.

كان "محمد سرور" يرى أن ما ينقص السلفية هو أن تكون مسيسة وثوريـة، ووجد أن فكر "سيد قطب" يتكفل بهذه المهمة. من هذه الزواية، نظـر إلى حركـة

(1) Etienne, B.: L' Islamisme Radical, Paris, Hachette, 1987, P. 17.

"جهيمان العتيبي"، القائد العسكري للمجموعة التي احتلت الحرم المكي سنة 1979، والذي كان يعتبر حكم آل سعود وإمامتهم باطلة، وتعاطف معه ومع كل التنظيمات التي تبنت العنف ضد الأنظمة الحاكمة في البلدان الإسلامية.

ارتكزت عملية التوفيق والتكيف بين طرفي المعادلة (الوهابي- القطبي) على ترسيخ وتشريع فكرة الولاء والبراء بعد إعادة إنتاجها وتشكيلها، فحلت محل فكرة الحاكيمة التي اتكأ عليها طويلاً التيار القطبي الأصولي. ولأن فكرة الحاكمية ملوثة بشبهة الخوارج الذين رفعوها كشعار لهم أثناء الفتنة الكبرى، وفي وجه الخليفة الرابع "علي بن أبي طالب"، ولأن المنظومة الفكرية التي طرحها "سيد قطب" منظر الحاكمية تحتوي على قابلية كبيرة لتقبل عقيدة الولاء والبراء، خاصة لجهة تفسيراته وتأويلاته للعلاقة مع الآخر غير المسلم، ولأن السعودية تطبق الشريعة وتتبنى الإسلام منهجًا للحياة ولا مجال للمزايدة في هذا؛ لذلك وجد الطرفان الأسباب العملية لضرورة استبدال فكرة الحاكمية بعقيدة الولاء والبراء التي تؤدي إلى المفاصلة مع مجتمع الجاهلية، فالولاء للإسلام والبراء من المشركين وغير المسلمين، ولا يكتمل إسلام المرء عندهم إلا باعتناق هذه العقيدة التي نجحوا بإدخالها في صميم المناهج الدراسية، بل أصبحت عماد هذه المناهج، وتم زرعها في عقول الناشئة بعمومياتها، ومن دون الدخول في تفاصيلها وشروطها[1].

ويشار هنا، أن فكر السلفية الجهادية لم يتبلور دفعة واحدة، وإنما تشكل كرؤية شاملة، تتقاطع مع السلفية الإصلاحية وحركات الإسلام السياسي السلمي السابقة على هذه الرؤية، ومثلت تطورًا جوهريًا في المنهج القطبي الذي تقوم عليه، عبر سلفنته.

---

(1) عبد الغني عماد: "السلفية وإشكالية الآخر بين المفاصلة والمفاضلة"، في: مجلة (المستقبل العربي)، العدد (324)، فبراير 2006، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ص 70-71.

وساهم كتاب "عبد السلام فرج" (الفريضة الغائبة)، في استحضار الفقه الجهادي المستمد من أفكار "ابن تيمية" وتلميذه "ابن القيم"، خاصة ما تعلق بالحديث عن "دار الكفر" و "دار السلام" وقضايا "الحاكمية" و"الردة" ومشروعية "الجهاد" وأحكامه وشروطه، ليعقبه توالي الإصدارات بكثافة هائلة خلال مراحل الجهاد الأفغاني وحكمة طالبان، تبرز منها أعمال "عبد الله عزام" في أفغانستان، التي قاربت فقه الواقع للمرة الأولى ربما بعد انهيار الخلافة.

ثالثًا: محطات

كانت أفغانستان أول محطة استضافت الموجات الأولى لهذه السلفية الجهادية، حيث جرى استثمارها في المشروع الجهادي ضد الاحتلال السوفيتي خلال عقد الثمانينيات، حيث تمكنت وكالة المخابرات المركزية الأمريكية، وبتمويل سعودي، من تدريب شباب إسلاميين من مختلف أنحاء العالم الإسلامي لمواجهة السوفيت، واشترطت الجهات الرسمية الخليجية أن يتم اختيار هؤلاء الشباب، على أن يكونوا الأقل ذكاء، والأكثر عزلة عاطفية، والأقل ارتباطًا بعائلاتهم، والأكثر اندفاعًا، ثم من ينحدرون من أوساط هامشية، وأفرزت بعد ذلك حركة طالبان التي صنعتها المخابرات الباكستانية[1]، بجانب تنظيم القاعدة، ليذيع صيتها بعد عمليات مسلحة في مصر والخليج والشام والشيشان وكوسوفو، تحت مسميات "جند الله" و"الجهاد" و"جيش الله"[2].

وحتى سنة 2000، بلغ عدد الجماعات والمعسكرات السلفية الجهادية في أفغانستان أربع عشرة معترف بها من قبل طالبان، كانت تتمتع بنوع من

(1) Cooley, F.: Unholy Wars – Afghanistan, America and International Terrorism, London, Penguin, 2001, P. 173.

(2) حسن أبو هنية: "دار الإسلام والنظام الدولي في فكر السلفية الجهادية المعاصرة" في (السلفية الجهادية – دار الإسلام ودار الكفر)، دبي، مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2011، ص 77.

الاستقلال (المجاهدون الأوزبك، المجاهدون التركستان، المجاهدون الأتراك، القاعدة، الجماعة الإسلامية المقاتلة الليبية الجماعة الإسلامية المجاهدة المغربية، جماعة الجهاد المصرية، تجمع المجاهدين الجزائريين، تجمع المجاهدين من تونس، تجمع المجاهدين من الأردن وفلسطين، معسكر فلدن، معسكر الشيخ أبو ضباب المصري، مجموعة معسكر الغرباء).

وقد كانت هذه المجموعات تختلف مع القاعدة في توجهاتها نحو قتال العدو البعيد، إلا أن الحرب الأمريكية على الإرهاب، عقب هجمات سبتمبر 2001، وغزو أفغانستان، عملت على توحيد هذه المجموعات في صفوف القاعدة.

ولعل نظام طالبان، الذي حكم لفترة في أفغانستان، يجسد تحولاً عميقًا في بنية الجماعة السلفية الفكرية، حين فصل هذه البنية عن محيطها الثقافي التقليدي، واعتبر مكافحة الثقافة مبدأ صريحًا، وهو ما أدى إلى حظره الموسيقى والرقص والسحر والقمار وحلق اللحى والصور واستعمال الطبول، ومنع تصفيف الشعر على الطريقة الغربية والفوائد على القروض وأخذ مقاييس جسد المرأة، وإيقاف كافة وسائل المواصلات وقت أداء الصلاة، وإحراق محلات بيع أشرطة الفيديو في "دولة المتطهرين".

فبالنسبة إليهم، لا وجود للثقافة خارج إطار الممارسة الدينية، ما حدا بهم إلى تدمير تماثيل لبوذا، ومنع امتلاك طيور الكناريا لأنها قد تغرد أثناء الصلاة، وحظر طائرات الورق، لأنها في حال علقت في شجرة وتسلقها أحد لنزعها عنها، فقد يرى أمرأة سافرة في فناء البيت المجاور، ومنع الاحتفال بعيد نوروز الفارسي (عيد الربيع)، وإطالة اللحية سنة عن النبي، والطعن في شرعية زعماء القبائل التقليديين وعلماء الدين، وإدانة قانون الأعراف والعادات "الباشتونوالي" Pustrunwali لتعارض الكثير من مواده مع أحكام الشريعة الإسلامية.

وفي عام 1998، منع قائدها "الملا عمر" تزويج الفتيات لوضع حد للثأر أو تسوية الديون بالدم، ومنع أيضًا عادة زواج أخ المتوفي إجباريًا من أرملة أخيه[1].

أما تنظيم القاعدة فأسسه السعودي "أسامة بن لادن"، تحت مسمى "الجبهة الإسلامية العالمية لجهاد اليهود والصليبيين والأمريكان" سنة 1998، فيما القاعدة هو الاسم الإعلامي والأمني لهذه الجبهة، وتم تشكيلها من تيارات جهادية مختلفة من العالم الإسلامي (تنظيم الجهاد المصري، جمعية علماء باكستان، حركة الأنصار الباكستانية، حركة الجهاد في بنجلاديش)، ويعد ترجمة واضحة لعقيدة الولاء والبراء التي أسسها الوهابي السعودي "أسامة بن لادن"، والسلفي المصري "أيمن الظاهري". ويعد أهم تنظيمات السلفية الجهادية، ويتكون من أجيال خمسة، لكل منها إمارة منفصلة عن الأخرى، لها أميرها ولجانها المالية والشرعية والإدارية والعسكرية والإعلامية والأمنية: الجيل الأول انطلق من الخليج، وهو جيل "أسامة بن لادن" الذي جاهد بتمويل وغطاء سعودي أمريكي في أفغانستان، والجيل الثاني ظهر في العراق ومن قادته "أبو مصعب الزرقاوي" الذي قتله الأمريكيون، والجيل الثالث هو قاعدة أوروبا، أما الجيل الرابع فيوجد في المغرب واليمن والصومال، ويبقي الجيل الخامس الذي يشبه الجيل الأول في نشوئه وانطلاقه من الخليج، بعد اغتيال "بن لادن".

ويرتكز هذا التنظيم في طروحاته على محاور ثلاثة: أولها شمولية الإسلام بكونه عقيدة وشيعة ونظام حياة لا تقبل التأويل أو الاجتهاد، بغض النظر عن الزمان والمكان والبيئة والظروف، وثانيها الولاء للعقيدة وللإسلام وليس المسلمين أو للوطن أو لأيه أفكار بشرية كالاشتراكية والليبرالية والقومية والعروبة والديمقراطية والحرية والعلمانية، وثالثها البراءة من الآخر المتمثل بأنظمة الكفر السائدة في العالم الإسلامي وفي الغرب، والإيمان بأن الصراع والجهاد ضدها حتى في كل زمان ومكان ولا مجال للمهادنة أو المسالمة.

---

(1) Rasheed, A. : Taliban, Militant Islam – Oil and Fundamentalism in Central Asia, London, Falmer Press, 2001, Pp. 73-81.

وبداية مع حرب الخليج الثانية، ومجيء القوات الأمريكية، وما صاحب ذلك من صراعات وانشقاقات في الحركة الإسلامية، ساد تياران في نقل تلك الأفكار إلى التطبيق العملي: أحدهما التيار المسمي محليًا "بالجاميين"، كتيار مضاد لمعارضي دخول القوات الأمريكية في الخليج، حيث استعملوا تلك النظرية مع خصومهم الإسلاميين، وأعلنوا البراءة من المبتدعة، ودعوا إلى إحياء منهج السلف، كما يرونه، في التعامل مع المخالف والبراءة منه.

والتيار الثاني هو التيار الجهادي، الذي خرج لتوه منتشيًا من انتصاره على الاتحاد السوفيتي في أفغانستان، وراح يبحث عن ميدان آخر.

وقد اعتمدت هذه الجماعات أسلوبًا تعبويًا، استهدف التجنيد وحشد الأتباع، لتحقيق مشروعها في إنشاء ما أسمته "الإمارات الإسلامية" منذ عام 1994، على غرار نظام الإمارات التي تشكلت داخل الخلافة العباسية، و "إمارة الدرعية" التي شكلها "ابن عبد الوهاب" من "آل سعود" نهاية القرن الثامن عشر.

وتستلهم هذه الجماعات تعاليم "ابن تيمية"، في اعتبار سقوط الخلافة العباسية نكسة للنموذج التاريخي للدولة الدينية المثالية، على قاعدة فهم السلف للقرآن والسنة، وفق الاجتهادات الحنبلية التي يمثل "ابن تيمية" أبرز مطور لها.

وفي مصر، شكلت فصائل السلفية الجهادية أحيانًا انشقاقات على جماعة الإخوان المسلمين، ومثلت في أحياء أخرى بداية حركات جديدة انتشرت عشوائيًا، خصوصًا في إطار الجماعات، بصورة تجعل من الصعب حصرها، أو الحديث عن توجه فكري مشترك يجمعها إلا بقدر من التعميم، وإن جاز القول بقيام أدبياتها على مبادئ ثلاثة أساسية: أولها توحيد الحاكمية، بمعنى أن تكون مرجعية التشريع الوحيدة في الدستور والقوانين هي الشريعة الإسلامية.

وثانيها الولاء والبراء، أي أن تكون الدولة قائمة على أساس إسلامي ديني وليس شعوبيًا قوميًا، ولاؤها للإسلام والمسلمين، ومعادية للشرك والمشركين. وثالثها جهاد الأنظمة، أي الجهاد ضد الأنظمة غير الشرعية، خاصة الحاكمة منها

في الدول الإسلامية، والجهاد ضد الدول المحتلة، والدول الداعمة للاحتلال والأنظمة العملية[1].

وكانت الموجه الأولى لهذه الجماعات قد بدأت عقب نكسة يونيو 1967، عندما تكونت مجموعات الجهاد والجماعة الإسلامية والفنية العسكرية في نواتها الأولي، وقامت بعمليات مسلحة انتهت باغتيال الرئيس "السادات". وفي التسعينيات، ومع عودة "الطيور المهاجرة" من الخارج، بدأت الموجة الثانية لهذه الجماعات بالعمل المسلح عبر القيام بمحاولات تخريبية (محاولة حزب التحرير الإسلامي أو مجموعة الفنية العسكرية قلب نظام الحكم عام 1974، اغتيال الشيخ "الذهبي" على يد جماعة المسلمين المعروفة إعلاميًا باسم التكفير والهجرة عام 1977، محاولة اغتيال بعض الرموز السياسية عام 1978، أحداث جامعة أسيوط عام 1979، أحداث المنيا وجامعتها عام 1980، أحداث الزاوية الحمراء واغتيال الرئيس السادات عام 1981، أحداث أسيوط بين عامي 1986- 1988، اغتيال ومحاولة اغتيال بعض الرموز عام 1989، أحداث الفيوم عام 1990، أحداث أسيوط ما بين عامي 1993- 1994...).

لكن هذه الموجة انتهت بالمراجعات الفقهية والسيطرة الأمنية، وإن شارك فصيل منها يدعي "الجهاد المصري" في أحداث سوريا. وقد حاول هؤلاء الجهاديون الجدد الظهور بقوة بعد ثورة يناير 2011، وعبروا عن وجودهم من خلال رفع الرايات السود في الميادين، وتشكيل حركات صغيرة (الوعد، دهب، طابا..). وفي منطقة سينا، تبدت موجة ثالثة من العمل المسلح، في ظل عودة الخلايا النائمة والتنظيمات الجديدة، منها ما يطلق عليه "مجلس شورى المجاهدين في أكناف بيت المقدس"، وتغلب عليه انتماؤه لتنظيم القاعدة، وتنظيم "الجهاد والتوحيد" وأيضًا "الجهاد" و"السلفية الجهادية".

---

(1) Guenana, N.: The Jihad- An Islamic Alternative in Egypt, Cairo, American University in Cairo, 1996, P.67.

وتأتي هذه الجماعات في المرتبة الثانية للجماعات الإسلامية، من حيث حجم الانتشار في سيناء، وهي تنظيمات تَدَّعِي رفع راية الجهاد في وجه إسرائيل، ومعظم أعضائها يرتبطون فكريًا وتنظيميًا بجماعات "جهاد فلسطين"، بدأت جماعات من العناصر الجهادية السلفية التوافد عليها، ونجحت في تجنيد عناصر من البدو، وتمركزت بجبل الحلال، ومواقع أخري قرب الشيخ زويد ورفح، خاصة مع استفادتها من الفوضى الأمنية التي أعقبت ثورة يناير 2011، وحصولها على السلاح المهرب من ليبيا والسودان والصومال، ساعد عليه الحكم الإخواني السابق، بمؤازرة من دوائر المخابرات الأمريكية.

وتضم جماعة السلفية الجهادية في العراق فصائل متعددة، بدأت عقب الاحتلال الأمريكي (الجيش الإسلامي، جيش أنصار السنة، جيش المجاهدين المرابطين، حماس العراق، عصائب العراق الجهادية، جامع، جيش الإمام أحمد ابن حنبل، قاعدة الجهاد في بلاد الرافدين، حلف المطيبين، جيش الفرقان، جبهة النصرة، داعش...)، وكلها ينتسب إلى تنظيم القاعدة[1].

وفي الجزائر، تعد "الجماعة السلفية للدعوة والقتال"، أبرز الجماعات المتشددة بالمغرب العربي الآن، وقد أعلنت عام 2007 تغيير اسمها إلى "القاعدة في المغرب العربي"، وتتميز عن بقية التنظيمات المتشددة الأخرى أنها ذات بعد دولي، بينما تركز هذه التنظيمات على الداخل الجزائري.

وورد في ميثاق هذه الجماعة، أهداف محددة تسعى إلى تحقيقها، يقف على رأسها تبديع المخالفين من أتباع الطرق الصوفية والشيعية، وتقديم قتال المرتدين على قتال غيرهم من الكفار الأصليين، والسعي لإقامة الخلافة الراشدة، ووجوب الإمارة، وعدم الالتزام بالشورى[2].

---

(1) أكرم حجازي: دراسات في السلفية الجهادية، القاهرة، مدارات للأبحاث والنشر، 2013، ص ص 74-77.

(2) هاني نسيرة: "في ميثاق الجماعة السلفية للدعوة والقتال" في (السلفية الجهادية)، مرجع سابق، ص ص 157 - 173.

وراهنًا، يتعقد مشهد فصائل السلفية الجهادية في سوريا، مع تواجد الشيشاني والتركماني والوافدين من الجزيرة والخليج العربي، بل ومن أوروبا في مواجهة النظام هناك، عبر فصائل ثلاثة: داعش "الدولة الإسلامية في العراق والشام"، وتنتمي إلى القاعدة فكرًا وممارسة وارتباطًا، ولوحظ دخولها مؤخرًا في صراع مع كتائب من الجيش الحر وكتائب "إسلامية". والفصيل الثاني جبهة النصرة، ومعظم عناصرها من السوريين، ويطرح ازدواج توجهاتها احتمال اندماج عدد من فصائلها إلى فصائل سلفية أخري. أما الفصيل الثالث، فهو الجبهة الإسلامية السورية، وهي خليط من قوى عسكرية لها قيادات سلفية، مثل "حركة أحرار الشام"، و"جيش الإسلام"، و"حركة التوحيد".

ويتطرق "رون جيفز R. Geeves" إلى بعض من هذه الجماعات الجهادية، ممن يسميهم "الإسلاميين والمتشددين"، ضاربًا المثل "بالجهة الإسلامية العالمية للجهاد ضد اليهود والصليبين"، التي كان يقودها "أسامة بن لادن"، وتعرف إعلاميًا بتنظيم القاعدة، وحركة الهاد الإسلامية المصرية، وغيرهما.

ولديه، فإن قادة وأتباع هذه الجماعات، يرون أن الإسلام مهدد من قبل الأنظمة المسلحة الطاغية والفاسدة التي يساعدها الغرب، من هنا فهم يحاربون هذه الأنظمة، كما يقومون بتمويل حملاتهم وعملياتهم لتشمل الغرب، وتحديدًا الولايات المتحدة، باعتبارها جزءًا من المؤامرة اليهودية المسيحية ضد الإسلام في نظر هؤلاء[1].

ومع هدوء السلفية الجهادية لفترة، وفيما كانت تحاول خلالها أن تجدد فعالياتها، وقع الظن لدى بعض الباحثين بأفولها:

فنبيل عبد الفتاح يري أن الانتكاسات التنظيمية والتشتت والتناثر لهياكل هذه الجماعات بعد هجرة بعض كوادرها القيادية (حالة الجماعة الإسلامية، وتنظيم الجهاد)، سواء في أفغانستان وأوروبا الشمالية والولايات المتحدة، أدى إلى

(1) Geevbes, R., Op. Cit ., Pp61-63.

تناقضات في الرؤي والأولويات، وبالذات حول المبادرة وقف العنف من قادة الداخل والخارج، وبين التاريخيين وبين الأجيال التالية في خارج مصر قبل أحداث سبتمبر، وفي داخلها مؤخرًا[1].

كذلك ارتأى "فرانسوا بورجا" أن ظاهرة السلفية الجهادية، تفتقر إلى مقومات العيش الطويل والاستمرار، وأن مكوناتها ينقصها عنصر الديمومة، ما حدا به أن يقلل منها، ويرى أنها لا تمثل بالضرورة تيارًا إسلاميًا، بل تقع على حوافه، كنوع من ردة فعل لعنف الدولة، وأنها "نتاج سياق دنيوي خالص، وليست راجعة لأي مبدأ إسلامي عالمي"[2].

وعلى ما يذكر "فواز جرجس"، لم يكن في مسار "القاعدة" وبنيتها ما يوحي باستمرارية فاعلة، وبخاصة في ظروف مجتمع إسلامي، لا يقتنع بفكرة الجهاد العنيف، ولا بالجهاد الأممي في تكاليفه الباهظة[3].

وبالتوجه، يرى "نوح فيلدمان N. Feldman"، أنه تم تجاوز مرحلة الجهاد، بمعنى تعبئة الإسلام الراديكالي في حرب حتى النهاية مع الولايات المتحدة زعيمة العالم الغربي. ومنطلقه في ذلك، أن الإسلامي المتطرف أضحى في أفول سريع، خاصة وأنه قد أجهد نفسه وفقد قوة الدفع، لا بسبب الموقف الأمريكي منه، بل لأن جماهير المسلمين، على اتساع العالم الإسلامي وتنوعه، ترفض هذا المنهج، وأن كان ذلك لا يعني لديه، أننا بصدد انتهاء الأعمال الإرهابية، التي يراها سوف تستمر على نحو متفرق، ولكنها ستكون أعمالاً يائسة محبطة. وحتي هجوم سبتمبر 2001 في نيويورك، يراه "فيلدمان" على أنه حشرجة يائسة لتيار مهزوم، فقد وهن

---

(1) نبيل عبد الفتاح: "الحركة الإسلامية المصرية والديموقراطية – الإشكاليات الفقهية ورؤى الإصلاح – رؤية أولية" في مجلة (الديموقراطية)، العدد الخامس، شتاء 2000، القاهرة، مؤسسة الأهرام، ص 80.

(2) Burgat, F. Op. Cit., P.21.

(3) فواز جرجس: القاعدة : الصعود والأفول – تفكيك نظرية الحرب على الإرهاب، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2012، ص 166.

الحماس للجهاد الثوري، وأينما توجهت أبصارنا، لا نري إلا هزائم لهذه القيادة في أفغانستان والسودان وإيران، ما يعني أن الجهاد الثوري فقد بريقه[1].

وعلي أيه حال، فقد أثبتت الأحداث خطأ هذا التوجه، بدليل ما تقوم به السلفية الجهادية حاليًا في سيناء والعراق وسوريا ومالي والجزائر واليمن.

ثالثًا: السلفية الشعبوية

ولدى المفكر الاقتصادي الهندي "أمارتياسن Amertya Sen"، كان للنظريات "الساذجة" و"الوقحة" دومًا حظ الجذب الفوري والتأثير المدمر؛ لأنها لا تحتاج إلى عقل ناضج بالمفهوم المعرفي لا البيولوجي، وبالتالي لا تتطلب عملية ذهنية مركبة للفهم والتدقيق، مما يجعلها تتمتع بسلطة قوية في توجيه سلوك الأفراد والجماعات، ويصيرها، في الوقت نفسه تتمتع بخطورة التطبيق الثائر، إذ من السهل باسم هذا البعد الإيماني أو ذاك محاربة الخصم الآخر المخالف، وتيسير تجييش ومقاومة هذا الخصم بالاستراتيجية نفسها، مما يجعل الانزلاق إلى الهستيرية الجماعية من أيسر الأمور[2].

ولقد يمكن معاينة شعبوية السلفية، كرد على مغالاة النخبة المصرية في الاستئثار بالثروة والقرار السياسي، اعتبارًا من أن الشعبوية Populism هي المقابل للنخبوية، فيما المصطلح يحمل أيضًا تراثًا من العصبية والتطرف والغرائز العمياء، ولم تتم صياغته وبلورته إلا من أجل تبرير الحاجة عند اللزوم لضرب الشعب باسم الشعب، فالشعبوية تعنى أن الشعبي ليس هو بالضرورة شعبي، وأن الشعب يمكن أن يكون معاديًا للثورة الشعبية ذاتها أي لمصالحه، ولا بأس بالتصدي العنيف له، وهو ما ليس بالأمر الجديد في المجتمعات العربية والإسلامية، ما يشي بأن الشعبوية هي صيغة تحقيرية للشعبية، صيغت خصيصًا

---

(1) Noah Feldman : After Jihad – America and the Struggle for Islamic Democracy, Farrar, Straus and Giroux, 2003, Pp.131-132.

(2) Sen, A.: Inequality Reexamined, Oxford, Clarendon Press, 1992, P42.

لتبرير محاولات اغتصاب شرعية تمثيل الشعب، عبر عدم الاعتراف بالتناقضات السياسية داخل المجتمع بزعم وحدة الصف، ومنع أي معارضة عن طريق محاولة إنشاء تكتل وهمي أكثر من حقيقي.

والأمر حول النزعة السلفية الرائجة هنا، بخطابها وحركتها، يجعلها أقرب إلى هذه النزعة الشعبوية لكونها عقلية لاهوتية قابلة للاستخدام الديماجوجي، القائم على العصبية والتطرف والانقياد، كأحد أساليب العمل السياسي والاجتماعي التي ولدها عصر الجمهرة من ناحية، والأيديولوجيات المتطرفة من ناحية أخرى، وهو العصر الذي امتزجت فيه أساليب الدعاية والتحريض، لاستثارة عواطف الكتلة الشعبية، باللجوء إلى الضرب على الأوتار الحساسة لديها، دينية كانت أو وطنية أو عرقية أو طبقية. وذاك أسلوب استخدمته قوى سياسية متنوعة ومختلفة، ارتبطت في العادة بمصالح اقتصادية واستراتيجية، بواسطة تغذية ثقافة دعوية تبشيرية، مصممة على أداء دور معلوم في التحشيد والتجييش وصناعة جمهور الدعوة، بشحن وإثارة الكتل الشعبية التي لا تتاح لها في العادة فرص الحصول على معرفة متكاملة بقضاياها، ولا حتى بمصالحها الحقيقية، ولا تتاح لها بالطبع فرصة لمعرفة العلاقة بين "القضية" التي يختار الشعبويون إثارتها وتهييج المشاعر حولها وبين المصالح الحقيقية لتلك الكتل الشعبية.

ويذكر عالم الاجتماع البريطاني "أنتوني جيدنز A. Giddens"، أن استخدام الأسلوب الشعبوي القائم على تغليب طابع الحشد والحرص على إثارة الفوضى، يمثل عادة تتسم بها قوى وجماعات الإثارة السياسية اليمينية أو اليسارية والاجتماعية الوطنية أو الدينية في الراهن[1].

والشعبوية بهذه الكيفية، تتماثل، وإلى حد كبير، مع ممارسات التيار السلفي في

---

(1) Giddens, A.: Politics, Sociology and Social Theory, Stanford, Stanford University Press, 1995, P61.

مصر تلك التي يحكمها مبدأ واحد هو المبدأ العشائري، أو مبدأ القطيع الذي ينفي التعدد والاختلاف والتمايز، ولا يقول إلا بالانسجام والانضباط والتطابق والاختزال وأنس العشيرة، والذي لا يفتأ يتكرر فيلتقطه الإصغاء، من قبل من هتكتهم الحاجة، فهي من حيث طابعها تتخذ في حركتها هيئة الحشد الجماهيري، كعشائر راسخة في اغترابها، متجمهرة في دوائر رهطية متصلبة، امتثالاً لقناعات طوطمية المظهر، أنتج نظام استتباعها حرمان عددها الغوغائي حقه في الرشد، فأسكنه خمول الوعي بالذات، وصير حركته مجرد تحريك لخيوط غير مرئية، ليغيب البرهان، ويطرد العقل، وتغلق أبواب الاجتهاد، فيما لا يملك هذا "القطيع" أية لحظة للوعي النقدي، فهو فقط يستجيب لمن يصدر الأوامر بصرف النظر عن مضمونها.

ورغم ممارسات أصحابها السياسية التي مازالت تتحسس مشوارها، وبجانب هذا الطابع المشولي الذي تتميز به النزعة السلفية، تحرص على إثارة الفوضي (تظاهرات، مؤتمرات، حضور إعلامي صاخب، تغيير المنكر باليد، توظيف فرص العمل السياسي العلني للوثوب على السلطة الاجتماعية والسياسية بزعم استرداد حق ومشروعية تواجد وتأثير في المجتمع، نشر ثقافة دعوية تبشيرية مصممة على أداء دور معلوم في التحشيد والتجييش وصناعة جمهور الدعوة، تحريك كتل البسطاء والفقراء وتضخيم النزعة الخلافية لديهم، توظيف الديمقراطية الهشة لتقويض القوى الديمقراطية، رفض الثقافة لمصلحة الدين على أساس إيماني يتم التعبير عنه بالحلال والحرام..).

وفي هذا الصدد، يورد "إرنست جيلنر E.Gellner" أن الشعبويين عادة ما يلجأون إلى الحديث عن فضائل التفكير البسيط، في مواجهة وتحليل ظواهر بالغة التركيب والتعقيد تتطلب فكرًا متخصصًا ومعرفة واسعة بأكثر من مجال، والحديث عن فضائل الأخلاق لمعالجة قضايا عملية، وأنهم عادة ما يستخدمون في معالجتها الأساليب والسلوكيات السياسية العادية، وقد يلجئون، إلى أساليب غير قانونية لتحقيق أهدافهم[1].

---

(1) Lonescu, Gh, and E. Gellner (Eds.): Populism- its Meaning and National Characteristics, New york, Macmillan, 1999, P. 31-36.

من هنا يجوز القول إن كلا من الشعبوية والسلفية يتوليان، معرفيًا الفصل ما بين الدال والمدلول، اللغة والفكر، بما يشي بعجزهما عن إنتاج وعي مطابق للواقع، وكلاهما يصدران عن ضعف الميراث العقلاني والديمقراطي والتنويري، وإن اتخذت السلفية حق حيازة وسائل الإنتاج العقيدي، والشعبوية وسائل الإنتاج السياسي.

وفي مصر، كانت الظروف مهيأة تمامًا لتصاعد السلفية الشعبوية، خاصة عقب قيام ثورة يناير 2011، مع حالة الرفض التي انتابت الجماهير تجاه النخب السياسية، وتلكؤ التحول الديمقراطي، ساعد عليها عدم وجود قيادات سياسية قادرة على تحقيق الحشد الشعبي، أو الوصول إلى استراتيجيات قادرة على احتواء المطالب وتلبيتها، وكلتاهما آليتان كفيلتان في نظر الباحثين لتنامي الشعبوية[1].

والأمر فيما يتعلق بكافة الاتجاهات المعاصرة للسلفية، معرفية أو جهادية أو شعبوية، أن الفرق بينهما، في المجمل، هو فرق في الدرجة وليس في النوع.

---

(1) يراجع على سبيل المثال:

Target, P.: Populism, Buckingham, Open University Press, 2000, Pp. 115-119.

الفصل التاسع

9

الحالة المغربية

وثم تصور شائع وخاطئ، يحصر الإسلام المغربي في علامات ناجزة، تبدت في الطرق الصوفية والأولياء والصلاح، واستحوذت الجدال حوله بأشكال وأطياف مستهلكة، وأطرته في أنماط وأيقونات وطقوس، واختزلته في لافتات ومواريث، في بلد لقب بأنه "بلد الأولياء"، مقابل المشرق "بلد الأنبياء"، أو رفع نسب أساتذة المغاربة إلى "الحسن بن علي"، خلاف المشارقة الذين غلب عليهم نسبة أساتذتهم إلى أخيه "الحسين".

ويشار هنا إلى أن المغرب كان البلد العربي الوحيد الذي لم يخضع للحكم العثماني، وظل بعيدًا عن الحروب المذهبية والفكرية التي اجتاحت بلدان المشرق العربي بشكل عام.

وتظهر الممارسات الدينية في المغرب تعددًا اجتماعيًا، يتعلق بأشكال التدين السائدة في المجتمع، حيث تتواجد أنماط تدين متنوعة غير قابلة لأن تحصر في قالب مذهبي محدد، وهو ما يشير إليه احتدام الصراع، منذ قرابة ألف سنة، بين المدارس الفقهية والسلفية وبين مدرسة الإحسان الصوفية، وصلت في أحيان إلى

التكفير وإراقة الدماء. وهذا الصراع بين المتصوفة والفقهاء، فتح الباب لاختراق التشييع للفضاء السني المالكي، الذي ظل مهيمنًا هناك[1].

وبتفصيل أوفى، يجسد التدين التقليدي في المغرب ضوابط منهجية أربعة: العقيدة الأشعرية، والمذهب المالكي كثقافة اجتماعية ونفسية، والمسلك الصوفي تربية على المحبة، وإمارة المؤمنين كدعامة للأمن الروحي[2].

وإن حاول "كليفورد جيرتز C. Geertz" حصرها في نمطين أساسيين: الأول هو التدين الرسمي، ويرهنه بمجتمع المخزن الذي تسيطر عليه الدولة، ويتميز بأنه مجتمع تراثي طبقي، يسيطر عليه دين الفقهاء وغلبة النصوص، في حين يتواجد الثاني، التدين الشعبي، بمجتمع السيبة الذي تسيطر عليه القبائل، وتميز بأنه مجتمع طبقي تحكمه الأعراف ويكون الخطاب الديني فيه للولي الذي يتميز بالكرامات والخوارق.

---

(1) حسان تمام، مرجع سابق، ص 64.

(2) كليفورد جيرتز: الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة- التطور الديني في المغرب وإندونيسيا، ترجمة أبو بكر باقادر، بيروت، المنتخب العربي، 1993، ص 42.

وفي مغرب القرن التاسع عشر، بدا التمايز جليًا بين قوى هذين النمطين من التدين، وهو ما عاينه "محمد فلاح العلوي": فالعلماء أو العالمون بأحكام الله، هم الحملة الأساسيون للفكر الديني، حيث كان لفظ عالم يطلق على المتبحر في العلوم الدينية فقط، وإذا ما درس علومًا أخري فهي محمودة إذا كانت تساعد على فهم الدين، وإلا فإنها تدخل في باب الصناعات لا العلوم، لأنها ترتبط بالدنيا أكثر من تواصلها مع الآخرة. وهذه الثقافة الفقهية لها ما يبررها لدى العلماء، لأنها تساعدهم على تولي المناصب الفقهية من قضاء وفتوى وتعليم، مما لا مطمح فيه لغيرهم، كما تظهر هذا الثقافة كذلك في حركة التأليف التي تمثلت بالخصوص في تدوين الشروح والحواشي والمختصرات بكتب فقهية في الغالب، اقتصرت مادتها في النقل عن السابقين واختصار مؤلفاتهم، ليتيسر حفظها في ميدان التعليم أو الرجوع إليها عند الفتوى[1].

ومع العلماء، كان هناك المتصوفة، ممن احتوتهم الطرق الصوفية العديدة وقتذاك، حيث كان لكل منها ما يميزها عن الأخرى، مع تعاظم انتشار نفوذ الزوايا والربط والأولياء، منذ تعرض المغرب للاستعمار البرتغالي والأسباني، وثراء العطاء المغربي في الفكر الصوفي رغم تأثره بكتابات المشارقة.

على أنه، وبجانب هذين النمطين، وجدت حركية سلفية وهابية تقاطعت معهما، وأدت إلى إضعاف أدوارهما التقليدية، وذلك إبان حكم السلطان "المولى سليمان" (1766- 1822) حتى تغلغلها الراهن في أوساط بعض المؤسسات الدينية الرسمية والحركات الإسلامية، واقترن حضورها بالمغرب مع شخص "تقي الدين الهلالي" وهو أستاذ "محمد بن عبد الرحمن المغراوي" و"محمد الفيزازي"، مؤسس ما يطلق عليه "المدرسة الوهابية المغربية"، والذي حظي بدعم أحد أبرز علماء المؤسسة الدينية الرسمية وهو "عبد الله كنون".

---

(1) محمد فلاح العلوي: "ملاحظات حول منهج التفكير لدى علماء المغرب في القرن التاسع عشر" في (الثقافة والتحولات الاجتماعية)، تحرير عبد الجليل حليم وآخرين، الرباط، منشورات عكاظ، 1990، ص 33.

وكان للسلفية حضور قديم، أسفر في فترة تاريخية عن تأسيس كيانات سياسية كدولة المرابطين، وتحدث عنه "علال الفاسي"، وعن انضوائه تحت لوائها، بقوله: "لم تقم الحركة الوهابية، حتى كان لها صدى استحسان وقبول في القصر الملكي، حيث رحب بمبادئها السلطان "مولاي سليمان"، ثم كان للشيخ "عبد الله السنوسي" حظ حماية مولاي الحسن الذي مكنه من نشر مبادئ السلفية والدعوة إليها، وكان لمحمد عبده اتصال بعد ذلك بنخبة من المثقفين بالمغرب العربي كله... ولكن هذا لم يكن له من الأثر ما أحدثه رجوع المصلح الكبير الشيخ "ابن شعيب الدكالي"، فقد رجع وكله رغبة في الدعوة لهذه العقيدة والعمل في نشرها. والتف حوله جماعة من الشباب النابغ، يوزعون الكتب التي يطبعها السلفيون، وكان لمولاي عبد الحفيظ فضل كبير في إظهار هذه المبادئ وتأييدها... غير أن هذا نفسه لم يكن إلا مقدمة أولى للحركة السلفية التي دعا إليها وبثها وخرج رجالها أستاذنا العلامة المصلح السيد "محمد بن العربي العلوي" حفظه الله، فقد كان لهذا الرجل من الجرأة والإقدام والثبات ما جعله يلاقي في دعوته نجاحًا كبيرًا وإقبالاً عظيمًا، وقد دخل الريف في حرب فرنسا ونحن من حول أستاذنا نعمل لهذه العقيدة، ونجاهد في نشرها"[1].

وظهرت الدعوة السلفية مبكرًا في عودتي سلا والرباط الواقعتين على الساحل الأطلسي، مما سهل لهما تلقي أصداء الخارج، وقامت على أساس الرجوع إلى مصادر الدين الإسلامي، وفتح باب الاجتهاد لتطوير التشريع بما يواكب حركة العصر، ومقاومة البدع والانحرافات، فيما سبق للمغرب منذ القرن الثامن عشر أن تعامل بحذر مع أفكار الحركة السلفية الوهابية بالحجاز، وأبدى تعاطفًا مع تلك السلفية الأخرى التي تزعمها "الأفغاني" و"عبده".

وبحلول نهاية القرن التاسع عشر، تنامت الحركة السلفية، وأضحى وجودها

---

(1) عبد الكريم غلاب: ملامح من شخصية علال الفاسي، الرباط، مطبعة الرسالة، 1974، ص 33.

ملموسًا منذ ذلك التاريخ، إلى درجة إضعافها للنمطين التقليديين من التدين، وبات متميزًا على صعيد المجمع في ارتباط مع ما أحدثه الاستعمار الفرنسي من شروخ في بنية المجتمع التقليدي واقتصاده، وتبدى جليًا في صراع "مولاي عبدالحفيظ" مع الطريقة الصوفية الكتانية، وتأييده للمبادئ السلفية، بعد أن أخذت بعض الطرق الصوفية في مد أيديها للأجنبي، وازدهار حركة التبشير المسيحي[1]. وينوه هنا أن بروز هذه الحركة السلفية، لا يعتبر مؤشرًا على انقسام عقيدي أو مذهبي بالمغرب، بقدر ما هي تعبير عن بعض مظاهر التحول الاجتماعي الذي تشهده أنماط التدين في هذا البلد، فيما غدت الأنماط التقليدية للتدين في المجتمع المغربي ضعيفة، ولم تعد تمارس دورًا معياريًا، الأمر الذي عني أن تلك الأنماط في طريقها أن تغدو "ظاهرة لفظية"، وتتجه بالتدريج إلى فقدان تأثيرها، ما أدى بالسلفية أن تشكل محاولة لسد هذا الفراغ، ووسيلة لكي يسترجع الدين دوره المعياري. إذ بواسطة هذه الحركة، وعبر خطابها وأنماط اشتغالها وتنظيمها، يجد الدين فرصة للمقاومة والتحول والتواجد في مجالات جديدة، بمنا فيها مواقع التدين التقليدية.

أولاً: السلفية الوطنية

وخلافًا للحركة الوهابية، ولدت السلفية المغربية من رحم التصوف، كما هو حال الحركة السنوسية، وبروز التصوف في مناهضة الاستعمار الغربي، حين دفعت ظروف سياسية بعينها عاشها المغرب، إلى تفاعل السلفية مع الحركة الوطنية، فيما قدر للمغرب، الواقع في أقصى المغرب الإسلامي، بأن يظل بعيدًا عن مركز سلطة الخلافة، وبعيدًا نسبيًا عن المعضلات الفكرية والخلافات المذهبية التي سادت في الشرق، ما شجعه على العناية بالجانب العملي، الاجتماعي والسياسي، بديلاً عن الخوض في المباحث النظرية، ساعد عليه اختباره المذهب المالكي الذي تبناه مبكرًا

---

(1) روم لاندو: تاريخ المغرب في القرن العشرين، ترجمة نقولا زيادة، بيروت دار الكتاب، 1963، ص ص 139- 144.

لعنايته بالجانب العملي. وبتوقيع معاهدة الحماية عام 1912، أصبح المغرب محكومًا بالسيطرة الإمبريالية، وإن لم يتمكن جيش الاحتلال الفرنسي حتي عام 1934 من بسط نفوذه على كامل التراب المغربي، مع تواتر المقاومة القبلية والتمردات الشعبية.

بعدها، عملت الإدارة الاستعمارية على تقويض الأسس العامة التي كان يقوم عليها وجود المجتمع الغربي، (تدمير البنى الاقتصادية التقليدية، تشريد الفلاحين، إضعاف قوى المجتمع السياسي في المدن، إلغاء الحقوق الوطنية والديمقراطية، منافسة الصناعات المحلية التقليدية، والتطويق العسكري. وتميز هذا الوجود الاستعماري بتمركز مصالحه الإمبريالية، وتحويل البلاد إلى سوق للمنتجات المصنعة ومصدر للمواد الخام، وسيطرة النظام المصرفي.

وقد تحددت طبيعة الإصلاح الديني والسياسي المنشود لهذه الفترة في حزمة مطالب هي: إقرار نظام دستوري في ظل دولة إسلامية ملكية، المحافظة على الدين والتقاليد المغربية الحسنة، الاكتفاء الذاتي في تمويل المنشئات والإصلاحات، إلغاء عوائد السخرة والمكوس، تكوين الإطارات العسكرية والمدنية، إلزامية التعليم والخدمة العسكرية، تصنيع البلاد، إلغاء الامتيازات الأجنبية، رفض القروض، تنظيم علاقة الحكومة بالشعب، إقرار العدل في الأحكام، تدوين القوانين الشرعية ولزوم العمل بمقتضاها، واحترام المعاهدات مع الأجانب ما لم تمس بالسيادة أو بقواعد الشريعة الإسلامية[1].

وخلال هذه الظروف، بدأ التعارض بين الكفاح المسلح والعمل السلمي الشرعي يعبر عن نفسه لدى الحركة السلفية، مدفوعة بما استجد في البلاد، وما تراكم فيها من تحولات وصراعات وتناقضات، وهو ما يفسر وجود هذه الحركة تعبيرها المنظم في المدن وفي صفوف المعارضة.

(1) Laroui, A. : Les Orignines Socials et Culturels Du Nationalisme Marocain (1830- 1912), Paris. Maspero, 1977, Pp. 407- 408.

وبعد فشل المقاومة المسلحة، لم يكن البديل الممكن سوى العمل على إشاعة قيم الفكر السلفي، عبر إنشاء المدارس وتكوين الجمعيات الدينية والثقافية وإصدار النشرات، تلك التي جعلت الإصلاح في مقدمة أهدافها، وهو ما كوّن للسلفية إطارًا سياسيًا، توازت معها دعوات الشيخ "عبد الله السنوسي" على الطريقة الوهابية في عهد "الحسن الأول"، و"أبو شعيب الدوكالي" على طريقة "محمد عبده" و"محمد بن العربي العلوي"، وإن لم تتعد دعواتهم حدود التفسير الديني لمشكلات العصر.

ولدى الباحث المغربي "محمد المالكي": "اعتمدت السلفية الإسلام مصدرًا أوليًا لصياغة موضوعات معركتها، وفي ذلك لم تختلف عن سلفية "محمد عبده" و"الأفغاني"، بل وحتى الوهابية في أصولها الأولى، لكنها ارتقت من سلفية مؤكدة على ضرورة العودة للأصول إلى سلفية مناهضة للاستعمار، تواقة لخلاص المجتمع وتحرره، وفي ذلك سر وطنيتها، ومغزى تمايزها عن السلفية النهضوية بالمشرق. هذا، وإن تعمق واقع التآمر التاريخي، بإخفاق مجمل حركات الإصلاح التي ستشهدها بلاد المغرب منذ احتلال الجزائر عام 1830، قد جعل من التمسك بالهوية والذات، الخطاب القادر على تعبئة أيديولوجية المعركة، التي بدون التركيز على مثل هذه القيم لم يكن بإمكانها أن تخترق تصورات الناس لتحرك طاقاتهم النضالية واستعداداتهم النظرية للدفاع عن وجودهم واستمراريتهم، وفي هذا سر نجاح السلفية من الناحيتين التنظيمية والتعبوية"[1].

ويكاد ينعقد الإجماع على أن السلفية التي اتخذت مسلك الأخذ بمقاصد الشريعة بدل الارتباط بحرفية ومدلول النصوص، مثلت الإطار المرجعي الغالب، الذي حكم تصورات الحركات الوطنية المغربية لحظة مناهضتها للاستعمار، ومن رموزها الشيخ "محمد بن العربي" والفقيه "الحمداوي"، و"محمد

(1) محمد المالكي: "حول مشروع بناء الدولة المعاصرة - تطورات الحركة الوطنية بالمغرب (1930 - 1962) في مجلة (الاجتهاد)، العددان الخامس والخمسون والسادس والخمسون، صيف وخريف 2002، بيروت، دار الاجتهاد، ص 196.

بن الحسن الحجوي الثعالبي"، وهي سلفية رآها الناس متميزة عن مثيلتها بالمشرق العربي، اعتبارًا من: "أن الجانب السياسي طغى على المدرسة السلفية في مصر والعالم العربي، بينما طغي الجانب الاجتماعي على هذه المدرسة في بلاد الهند. أما المغرب فقد تأثر بكلتا المدرستين، وأصبحت تتجاذبه عوامل الجهتين، وإن كانت فكرة واحدة قوامها التحرر والتجديد"[1].

ويدقق "علال الفاسي" هدفها النضالي بالقول: "كانت سلفيتنا تمردًا على الاستعمار الذي هاجمنا في عقر دارنا واحتقر مقدساتنا، بل أراد أن يطعمها ليجعل منها غذاء صالحًا يتقوى به علينا"[2].

ذلك أنه، وبرغم اشتراك كل من الشرق العربي والمغرب في أوضاع سياسية وثقافية واجتماعية متشابهة، من استعمار وتدهور الأحوال المعيشية وانتشار الطرقية، فإن ذلك لم يمنع من تباين طبيعة السلفية في المشرق عن السلفية المغربية، سواء على مستوى المنهجية الفكرية والرؤية التأويلية للنص الديني، أم على مستوى تداول المفاهيم والمقولات ذات الأبعاد السياسية والاجتماعية والاقتصادية، أي المتغيرات، وإن اعتبر المفكر المغربي "عبد الله العروي" أن تراث "محمد عبده" أثمر بعد وفاته في المغرب، أكثر مما أثمر في مصر[3].

ومع ذلك ورغمه، يجوز القول بأن ارتباط السلفية في المغرب بالحياة السياسية، وقيامها بدور أساسي في مناهضة الاستعمار، مثل محكًا حقيقيًا، جعلها تتميز بخصائصها النوعية عن سلفية المشرق، التي لم تتح لها الظروف أن تلعب دورًا حاسمًا في الحياة السياسية.

ويزيد المفكر المغربي "على أومليل" في استيضاح تميز السلفية المغربية عن نظيرتها في المشرق العربي، حيث يرى أنها واجهت الخلافة الإسلامية القائمة في

---

(1) علال الفاسي: حديث المغرب في المشرق، القاهرة، المطبعة العالمية، 1956، ص 120.

(2) علال الفاسي: منهج الاستقلالية، الرباط، مطبعة الرسالة، 1962، ص 5.

(3) عبد الله العروي: الأيديولوجية العربية المعاصرة، بيروت، دار الحقيقة، 1977، ص 42.

المشرق، وعادت الاستبداد، ودافعت عن الشورى كأساس لشرعية الحكم، فيما ربطت السلفية المغربية بين أهدافها في التجديد والإصلاح وبين المؤسسة الملكية، وتحالفت معها في حربها ضد الطرقية المنافسة لسلطة المخزن، وانتزاع ولاء الجماهير منها[1].

وقد عبر "علال الفاسي" عن ارتباط السلفية بالحركة الوطنية، حين ذكر أنه: "ليس من الممكن لمؤرخ الحركة الاستقلالية في المغرب، أن يتجاهل هذه المرحلة العظيمة ذات الأثر الفعال في تطوير العقلية الشعبية ببلادنا، ومن الحق أن نؤكد أن امتزاج الدعوة السلفية بالدعوة الوطنية، كان ذا فائدة مزدوجة في المغرب الأقصى على السلفية وعلى الوطنية معًا[2].

ثانيًا: علال الفاسي والسلفية الجديدة

و"علال الفاسي" (1910- 1974) هو زعيم الحركة الوطنية الاستقلالية بالمغرب، ونفي من أجلها إلى خارج المغرب مرتين، ودامت مدة نفيه حوالي عشرين سنة، فيما اهتمامه يتوزع بين الفقه والأصول والتفسير والتاريخ والاجتماع والقانون.

يقول عنه "عبد الكريم الحمداوي": "جاهد من أجل استقلال وطنه أكثر من نصف قرن، وبعد أن تحقق الاستقلال، وجد نفسه في مجتمع نخبته على حافة الردة باعتناقها الفكر الماركسي- قيمًا ومبادئ ومنهج السلوك- وناله بذلك ضروب من الأذى حتى على يد طلبته في الجامعة، حيث كان كلما جلس على كرسي التدريس وبدأ محاضراته بالبسملة، ضجت القاعة بالضحك، ورماه الطلبة

---

(1) على أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، بيروت، دار التنوير، 1985، ص 211.

(2) علال الفاسي: الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، الرباط، طبعة مؤسسة علال الفاسي، 1993، ص 134.

الشيوعيون بالحصى، فلم تلن له قناة، وواصل سعيه مستنصرًا بمقاصد "الشاطبي"، لتقريب الشريعة من جيل عاق يغلب عليه التمرد والإلحاد"[1].

و"الفاسي" هو رمز السلفية الإصلاحية أو "السلفية الجديدة" بتعبيره، اعتبارًا من اختلافها عن السلفية التقليدية، بما تمثله هذه السلفية الجديدة كوسيلة للإصلاح والحرية الفكرية لا الانقلاب، وهو ما يفسرها عبارات تواترت في أعماله (الأفكار الثورية، الروح التقدمية، التطور، التجديد، التجدد المنشود، العمل التقدمي، الحركة الدائبة، الثورة على الجمود، الثورة على المجتمع الفاسد، الرقي، اشتراكية الإسلام، تفكير غير رجعي، تفكير ثوري، البورجوازية...)، ولعل هذا ما حدا بالمفكر المغربي "عبد الله العروي" أن يعتبره "أحد أساطين السلفية في المغرب"[2]. إذ لدى "الفاسي"، الاجتهاد هو الكفيل بصلاحية النصوص الشرعية لكل العصور، وذلك "بتطبيق الكليات القرآنية على جزئيات الأحكام المستجدة"[3]. وأن الشريعة المتمثلة في المذهب المالكي، تتضمن آليات للاستحسان والاستصلاح، ما يجعلها صالحة لمواكبة المستجدات.

وقد ساعدت المقاومة ضد الاستعمار، على تجميد التناقض بين التيارات الفكرية الإسلامية، حيث نشأت الحركات الوطنية كظاهرة جديدة، تركبت عمليًا بين تراث الإسلام وتقاليده الدينية من جهة، ومن إرادة الالتحام بالعصر الحديث من جهة ثانية، ومن ثم تكوّنت دولة الاستقلال كتجسيد لهذه المصالحة المؤقتة بين الدين والسياسة[4].

(1) عبد الكريم مطيع الحمداوي: فقه الأحكام السلطانية- محاولة نقدية للتأصيل والتطوير، الرباط، دار الثقافة، 2001، ص 344.

(2) عبد الله العروي، الأيديولوجية العربية المعاصرة، مرجع سابق، ص 51.

(3) علال الفاسي، منهج الاستقلالية، مرجع سابق، ص 13.

(4) محمد المالكي: الحركات الوطنية والاستعمار في المغرب العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1994، ص 63.

ويشار هنا إلى أن الحركة السلفية خاضت حرب الاستقلال مع الحركات الوطنية الأخرى لتحرير البلاد من الاستعمار، ورأت بعدها أن يكون الاستقلال شاملاً، لا يقتصر فحسب على الجانب السياسي.

ويرصد "علال الفاسي" سمات الحركة السلفية بأنها هي التي: "تعود بالدين إلى أصله الأصيل ومصدره النقي، لتزيح عنه كل ما ألصقته الأجيال به من آثار الجمود، وما غطت به الحقائق الناصعة تأويلات المبطلين وتحريفات الجاهلين، وقد أولى الله إلا أن يجعل أمثال هذه الحركة من طبيعة الإسلام نفسه، ومن تدبير الله له، إذ هو حركة دائبة لا تعرف الوقوف، وانبعاث مستمر لا يستسلم لجموده"[1].

ويزيد الأمر وضوحًا بقوله إن: "سمات السلفية الوطنية الجديدة يجب أن تسعى نحو إصلاح حالتنا وتحرير أمتنا من عبث الذين يعبدون الخرافات والأوهام، وإنقاذها من كثير من التقاليد البالية التي تمنعها من التقدم والرقي، وتمنعها من تغيير ذهنيتها التي تكونت تدريجيًا في عهد الانحطاط الأخير، وتكييفها على الصفة التي تقتضيها روح العصر ومقومات العهد الجديد"[2].

ولدى "الفاسي"، تنتظم السلفية محاور ثلاثة رئيسية هي: تطهير الدين، العودة إلى السنة، وإصلاح حال الأمة، وهو ما يوضحه "عبد الكريم غلاب" بقوله: "لقد وجد "علال الفاسي" في عالم الفكر في مجتمع المغرب وفي بلاد العروبة والإسلام- وجد نوعًا من الوثنية الفكرية إن صح التعبير: فهم خاطئ للإسلام، ومجموعة من الخرافات والبدائيات تنتسب للعلم وتلتصق بالدين، وجمود عند نماذج من الكتب باسم الدراسة، وثقافة منحلة لا تنتسب للماضي المشرق للفكر الإسلامي، ولا تستجيب لحاجيات العصر، ولا ترفع مستوى الفكر، ولا تفتح عيون الدارين على حاضرهم.

---

(1) علال الفاسي، حديث المغرب في المشرق، مرجع سابق، ص 95.

(2) علال الفاسي: النقد الذاتي دفاع عن الشريعة، الدار البيضاء، مطبعة الدار البيضاء، 1974، ص 113.

في وضع كهذا، لا يمكن لمثقف كعلال أن يقف سلبيًا من هذه الأوضاع. وقد ضرب بنفسه المثل، ففتح عينيه على كتب الثائرين في الفكر الإسلامي، من "ابن خلدون" و"ابن تيمية" و"ابن القيم" و"جمال الدين" و"محمد عبده" و"شكيب"، ثم أخذ يكتب ويحاضر ويبث الثورة الفكرية"[1].

ومنطلق "علال الفاسي" في فهمه السلفي عن الإسلام، يقوم على الاعتقاد وبوجود "قابلية فطرية" في المغرب "لقبول الحركات التي تطالب بالعودة للدين الصحيح، والعقيدة السنية"، مع ربط هذه القابلية بما بشرت به الحركة الوهابية، وصدى الاستحسان الذي قوبلت به في المغرب، وتأكيد التواصل الذي حدث بين الشيخ "محمد عبده" ونخبة من المثقفين بالمغرب العربي، وعودة الشيخ "أبي شعيب الدكالي" من الشرق، فكان أن التف حوله "جماعة من الشباب الضائع، يوزعون الكتب التي يطبعها السلفيون في مصر"، بالإضافة إلى الدور الذي لعبه "مولاي عبد الحفيظ" "بفضل إظهار هذه المبادئ السلفية وتأييدها".

والميزة الأولى في السلفية، كما يرى "علال"، هي وعي حاضر المجتمع من خلال ماضيه للنهوض به مستقبلاً، بما تشمله من تأصيل وتحرر من الجمود والاجتهاد، ولعل هذه الميزة هي التي يسرت لعلال المقارنة بين الإسلام كدين والاشتراكية كنظام، معتبرًا أن اشتراكية الإسلام: "تقوم على وسائل العلاج لأدواء المجتمع عامة، ولا تتم إلا بالتعاون على ما فيه الصالح العام ونبذ ما عداه"[2]، منتهيًا إلى تحديد نقاط الالتقاء بين الإسلام والاشتراكية، على قاعدة مبدأ التضامن العام، ورفض تكريس الأموال، وملكية الدولة، ومنع الربا لمنع الاحتكار وتقرير الضمان الاجتماعي، وحصر الملكية.

وعبر عن ذلك بقوله: "إننا لسنا اشتراكيين بمعنى من المعاني التي تحتويها

---

(1) عبد الكريم غلاب، مرجع سابق، ص 55.

(2) علال الفاسي: معركة اليوم والغد، الرباط، مطبعة الرسالة، 1965، ص 43.

هذه الألقاب، وإنما نلتقي معها في مقاومة الرأسمالية وإلغاء التضخيم المالي الكبير في الملكية وفي غيرها"[1].

وإذا كانت الشروط الدولية والتغيرات الداخلية المستجدة قد أدت إلى تدهور عصبية الدولة السلطانية التقليدية في المغرب، خاصة بعد مواجهتها غير المتكافئة للقوى الاقتصادية والعسكرية الأوروبية الجارفة، فقد أدت هذه الظروف إلى فرض إمكانية اللجوء مرة أخرى إلى الإطار العام للسياسة الشرعية ومقاصد الشريعة كمعيار تتحدد به كيفية تطبيق النصوص الشرعية الصحيحة، كمنفذ للدعوة السلفية، يمكن الركون إليها لتجاوز "الخلافيات" وتحصين الجبهة الداخلية، على أن "علال الفاسي" حرص أن تؤخذ هذه المقاصد كمصالح شاملة النفع لسائر المواطنين، مسلمين وغير مسلمين، بل إنه انفرد إلى ما أسماه "أمر إرشاد" في مجال تجديد الرؤية إلى مقاصد الشرعية وتحقيق التقدم.

وتعني مقاصد الشرعية، لديه، استجلاء مقاصد الشرع التي تنتظمها نصوص الوحي كتابًا وسنة، وما وصفه الشارع عند كل حكم من أحكامها في الواقع العملي على حد تأكيده: "فمن الأمثلة لأمر الإرشاد، في نظرنا، قوله تعالى في تعدد الزوجات، بعد أن حصره في أربع، ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً﴾، فقد أرشد الشارع إلى الاكتفاء بواحدة عند الخوف من عدم العدل، وهو على ما نرى أمر للأمة جمعاء ليستكملوا ما قصد إليه الشارع من إبطال التعدد مطلقًا"[2].

ومارس "الفاسي" التأويل نفسه في مجالات أخرى كمشكلة الرق والحرية ومشكلة الحرب والسلام، واتخذ موقفًا واضحًا من الحكم الوراثي، باعتباره عنوان الحكم المطلق، وانتقد أصله الفارسي غير الإسلامي، حيث: "انحرف المسلمون عن نظام الخلافة الشوري، واقتبسوا من الفرس نظامًا يقوم على أساس

---

(1) علال الفاسي، منهج الاستقلالية، مرجع سابق، ص 120.

(2) علال الفاسي: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، الرباط، دار المغرب الإسلامي، 1993، ص ص 240- 241.

الحكم المطلق الوراثي، الأمر الذي أثار كثيرًا من الانتقاد الذي أعلنه المجتهدون وقادة المسلمين"[1]

ويشار هنا إلى أن الأحزاب المغربية لم تكن وليدة مطلب اجتماعي، بقدر ما كانت ضرورة نضالية لمقاومة المستعمر، يبرز منها حزب الاستقلال الذي نشأ عام 1943 بزعامة "علال الفاسي"، ومثل محور العمل الوطني ومحركه، كما ارتبط مطلب الاستقلال واسترداد السيادة الوطنية باسمه، ولم ينهل بتصوراته ومبادئه من مرجعية خاصة به، بل استمد أجزاء مهمة منها من إرث الدولة المغربية، وساهم "علال الفاسي" بثقافته العربية الإسلامية التقليدية، وانفتاحه الموزون على التراث الفكري العربي، بدور حاسم في الارتقاء بالعقيدة إلى أولوية الأولويات في المنظومة الفكرية لهذا الحزب، وإن لم يوفق في استمالة جيل مناضلي تنظيمه وأطره القيادية إلى تمثل فكره، وترجمته إلى وقائع على صعيد الممارسة، ما حدا بهذه العناصر الليبرالية إلى إبعاده عن رئاسة الحزب غداة الاستقلال.

ويشدد "علال الفاسي"، المعروف بدوره الريادي في تأطير العمل الوطني المغربي منذ بداية الثلاثينيات على نقائض التجربة ومواطن الضعف فيها، بقوله: "وإذن فالحركات الاستقلالية في المغرب العربي حقيقة قائمة، وهي سائرة في خطتها الرشيدة بفضل تضحية رجالها وتضامن أنصارها، ويمكننا أن نعتبرها اللسان الأمين والترجمان الصادق عما يشعر به كل مغربي ومغربية.. ولكن هذا كله لا يعني أنها قد وصلت الكمال في تكوينها وتنظيمها، بل من الواجب عليها وقد جلينا فضائلها أن ننبهها إلى بعض مواطن النقص التي يجب أن تعمل على إتمامها، وأول هذه المواطن في نظرنا هو ما يرجع لتكوين النظرية، وأعني بها ما يتعلق بخلق برنامج مفصل للنظام السياسي والاقتصادي الذي يجب أن يكون عليه المغرب في وقت استقلاله، لأننا نعتقد أن العمل للاستقلال ليس إلا وسيلة لتحقيق أهدافها العظيمة في إصلاح حال الأمة وإسعادها"[2].

---

(1) المرجع نفسه، ص 116.

(2) علال الفاسي: الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، مرجع سابق، ص 440.

وعلى قاعدة هذا الوضوح في تشخيص ضعف تجربة الحركة الوطنية، والدعوة إلى تجاوز نقائضها، يصوغ "علال الفاسي" برنامجًا نقديًا، أراده أن يكون تنفيذيًا للتوجيه الذي دعا إليه قبلاً، مشددًا على أهمية الفعل، وهو بصدد مناقشته لموضوع التحرر الفكري، فذكر أن: "ما وصلت إليه الدول المتقدمة من قوة وازدهار، كان بفضل الثقة المطلقة في العقل وحرية الفكر، ولا قوة للمسلمين ولا نهضة لهم إذا لم يجعلوا العقل أداة لهدفهم، ذلك هو الدرس الذي ينبغي للمسلمين الاستفادة منه كي يتخلصوا من الاعتقادات المكرسة للجمود والرافضة للتجديد.. لتكن حرية التفكير جزءًا من عقيدتنا أولاً"[1].

علي أن الباحث المغربي "عبد المجيد الصغير" يتوقف أمام مفارقة رفض "علال الفاسي" النظري للحكم الوراثي، وتأييده للعرش المغربي، معللاً ذلك باستحضار الإطار الفكري الذي ينتسب إليه "الفاسي"، والذي تهيمن عليه روح مقاصد الشريعة والقواعد الأصولية المعروفة بمراعاتها للواقع وجزئياتها الاستثنائية، حيث: "قد سبق لأهل السنة قديمًا أن رأوا إمكانية الخضوع للمتغلب حتى لو لم يكن حائزًا لشروط العدالة، عملا بقاعدة ارتكاب أخف الضرر، ووجوب مراعاة المصلحة الراجحة خوفًا من الفتنه ودفعًا لمصلحة بعيدة أو موهومة.. إن مطلق هذا الفكر يساند ظاهريًا حكم المتغلب المستبد ما دام يحفظ بيضة الإسلام ويدفع الخطر الخارجي، بينما هو في العمق يدين الحكم الاستبدادي باعتباره خارجًا عن شروط العدالة الواجب توفرها، وضمان استمرار تطبيقها فالتأييد الشعوري يخفي إدانة لا شعورية"[2].

---

(1) علال الفاسي: النقد الذاتي، مرجع سابق، ص 65.

(2) عبد المجيد الصغير: "الصريح والمضمر في خطاب السلفية بالمغرب- علال الفاسي بين منطق الأصول ومنطق السياسة في مجلة (الاجتهاد)، العددان الخامس والخمسون والسادس والخمسون، صيف وخريف، 2002، بيروت، دار الاجتهاد، ص ص 158-161.

ثالثًا: سلفيات متباينة

والأمر في مغرب ما بعد الاستقلال، يتعلق بقطر عربي تنتصب فيه نقائض العقلنة بالبطريركية، والعصرنة بالمحافظة، ويتداخل فيه التكوين العلمي بالديني والتوجه الوطني بمحاولة إحياء الفرانكفونية، وتنظيمات تعبر عن طموح الانتلجنسيا في الخروج من السيطرة المباشرة لجهاز الدولة بإطار مجال سياسي تقليدي، مع اقتصاد تبعي يدور في الفلك الإمبريالي، وخلل في الطبقات والبنى الاجتماعية، وأمية متزايدة واختراق سمعي وبصري هائل من أوروبا قد يتحول على المدى إلى عناصر رمزية ترهن سلوكه، وتزاول هتك شخصيته، وكلها مؤشرات قدمت للحركة السلفية مسوغها في مقاومة ما تراه انحرافًا تدريجيًا عن الإسلام، مع افتقار الإنسان المغربي لعوامل المنعة الإيمانية.

ولدى الحركة السلفية، تتراوح تجليات هذا الانحراف على كافة المستويات: عقائديًا من خلال الابتعاد عن العقيدة عبر زيارة الأضرحة والأولياء والتهاون في أمور الجادة سياسيًا فتتفشى الرشوة، واجتماعيًا مع تدني مستوى المعاملات، وتراجع القيم والمبادئ الأخلاقية، وانتشار التجمعات المنحرفة مثل جماعة "كيف كيف Kifkif LGTB" المثلية، و"حركة نايضة" و"حركة مالي" للدفاع عن الحريات الجنسية و"وكالين رمضان" أي المفطرين في رمضان وغيرها.

على أن الزخم الذي مثل فعاليات السلفية الوطنية ذات المنحى المقاصدي إبان معركة الاستقلال، ما لبث أن خبأ بعد ذلك، ليتأرجح بين الثوابت والمتغيرات، بين الإيمان والتنزيه والوحي وبين الأسس العقلانية ومقتضياتها.

ذلك أنها في ظروف استرداد السيادة الوطنية، وقفت صفًا واحدًا لتواجه عدوًا مشتركًا هو المستعمر، ولم تنشغل أيامها بتلازم القضية السياسية مع القضية الاجتماعية، ما حدا بها أن ترجح، باسم الجهاد، النضال الوطني على الصراع الاجتماعي، وتأجيل البعد الاجتماعي أمام المعركة من أجل الاستقلال، وغلبت بدافع التكتيك الفعالية السياسية على البعد الاجتماعي، فيما لم تكن تري في الصراع

الاجتماعي سوي أنه صراع بين المجتمع المغربي ككل، وبين الدخيل، ما حدا بها ألا تطرح بوضوح مشكلة الطبقات وتصادمها المحتمل، ورأت فيها مشكلة ثانوية.

ومع خروج الاستعمار، ما لبثت التباينات أن بدت بين مختلف الفصائل السلفية، وراوحت بين الدعوة إلى ضرورة التحديث والتجديد، في حين رأي آخرون أن هذا الإصلاح هو مجرد ابتداع، ما عني أن الاتجاه الأول ينطلق من الأصول الكلية للإسلام، ويأخذ بعين الاعتبار الأولوية والتطور الحاصل، في مقابل الاتجاه الثاني المتشدد في الوقوف عند مدلول النصوص وحرفيتها[1].

وإن جاز الحديث عن فصائل ثلاثة هي: سلفية الولاة التقليدية، وسلفية الدعاة العلمية، وسلفية البغاة الجهادية.

(1) سلفية الولاة:

وفي صدد تواجد السلفية بالمغرب، وبالحري السلفية الوهابية، التي تمثل سلفية الولاة، يتراءى سؤال هو: ما الذي تراه دفع علماء المغرب الإسلامي، البعيد جغرافيًّا، إلى الانخراط في حركة انحصر انتشارها وتأثيرها في شبه الجزيرة العربية وأطرافها في المشرق العربي؟

هناك مَن يرى أن ذلك قد تم، بحكم مقتضيات رضوخ التدين المغربي لرياح تصدير المشروع السلفي الوهابي، مع مرحلة تعاظم الوفرة النفطية التي ميزت بلدان الخليج.

يمثل على أية حال، هذه السلفية الوهابية شخص "محمد بن عبد الرحمن المغراوي" المقرب من السعودية، ومؤسس "جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة" في

---

(1) يوسف بن عدي: "البديل السلفي في فكر عبد الله العروي- من المفارقة إلى إعادة بناء القطعية " في مجلة (المستقبل العربي)، العدد (350) ، أبريل 2008، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 101.

مدينة مراكش سنة 1975، والمشرف على تأسيس أكثر من مائه مدرسة قرآنية في مختلف المدن المغربية بتمويل خليجي، ومباركة من السلطات المغربية، وكان من أوائل مَن حرروا بيانًا يندد باعتداءات الدار البيضاء الإرهابية سنة 2003، وسبق له الإقرار بأنه لم يكن يتردد في إبلاغ الأجهزة الأمنية، بمصير أي مريد سلفي يخرج من جمعيته لتبني الخيار الجهادي.

هذا التوجه يتبدى، بوضوح، من خلال رفض هذه الجمعية لكافة أشكال الاحتجاج الاجتماعي المناوئ للسلطة، مثل الإضرابات والمظاهرات والاعتصامات، وكل ما من شأنه أن يحدث أي خلل بأمن الوطن، فيما منهج الدعوة السلفية هو الاستماع الدائم لولي الأمر، والجهاد وليس بالإضراب، ولكن بالتقرب إلى الله.

وحتى تضمن هذه الجماعة تحقيق مبدأ الامتثالية السياسية، فإنها ترفض اشتغال أتابعها بالسياسة في جميع مستوياتها، مبررة ذلك بما يمكن أن يحدثه من إخلال بالأصول السلفية، حيث الاشتغال بالسياسة باب للفتنة، ويجر إلى تنازلات غير مقبولة، هي بمنطق المذهب السلفي خيانة للأصول، فأصحاب الجماعات الأخرى لديهم استعداد مبدئي للاشتغال في السياسة، والانخراط في العمل العلمي، نظرًا لمرجعياتهم المتعددة، وهو ما أحدث لهم ظلاً في المنهج والعمل، ولذلك غاب عندهم المبدأ الموجه.

ويشار إلى "المغراوي" مؤسس هذه الجمعية بأنه تأثر بأفكار "سيد قطب" التكفيرية، وله علاقات واسعة مع رموز السلفية جنوب المغرب، وأتم دراسته بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، حتى حصل منها على درجة الدكتوراه وكان "الألباني" من أساتذته هناك، بعدها عمل بالسعودية وبكلية اللغة العربية في مراكش، وشارك في جمعية دار القرآن، وانسحب منها ليؤسس جمعيته مساهمًا في نشر الدعوة السلفية، ومحاربة البدع، والوقوف ضد التصوف والأشعرية، وإن اتهم بالقطبية من قبل رموز سلفية في السعودية.

وقد مكنت القيادة الصارمة التي مارسها على أعضاء جمعيته، من درء أي نتوء عن مبدأ الامتثالية، بحيث يتم طرد أي عضو منها يظهر عليه نزوع سياسي غير امتثالي، بل أكثر من ذلك كان يتولى أثناء عمله الدعوي في دار القرآن إبلاغ دوائر الشرطة عن أي تابع خرج عن خط الدار الامتثالية، والتي يختصرها في ضمان الأمن والحفاظ عليه داخل جمعيته وفي وسط الشرائح الاجتماعية التابعة لها.

ومن خلال الخدمات التي ظل يقدمها للسلطة، فقد وجد في السلطة حليفًا استراتيجيًا، كما تعلم من خلال هذا التحالف كيف يعارضها على مطالب جزئية، تتمثل في السماح لجمعيته بممارسة أنشطتها الدعوية، بعيدًا عن الجماعات الإسلامية الأخرى.

ومن وراء مبدأ الامتثالية، مارس "المغراوي" السياسة في مجال غير مصرح به في الخطاب، حيث عقد تحالفات مستترة مع المسئولين المحليين في مدينة مراكش ومع مختلف تراتيبات السلطة، بحث من خلالها الحفاظ على الوجود المادي لتنظيمه.

ومن ضمن الخدمات السياسية التي قدمها "المغراوي" للسلطة، نظير السماح له بالدعوة، تبنيه الدائم لقيمة الشركاء داخل الحقل الديني، إلى حد أنه أسس وجود جمعيته على خلفية محاربة هذه الجماعات، واعتبارها امتدادًا للفرق التي عرضها التاريخ الإسلامي، إن لم تكن أشد خطرًا. لذلك تعتمد الجمعية في إذكاء عدائها لهذه الجماعات على المعجم الفقهي القديم نفسه، مما يضفي على موقفها رمزية بارزة[1].

ويشار هنا إلى خروج فصائل عديدة من عباءة "المغراوي"، منها من رفض الاعتراف بمشيخته، وتمسك بإرث "محمد تقي الدين الهلالي"، وظل وفيًا له،

(1) عبد الحكيم أبو اللوز: "السلوك الانتخابي لدى السلفيين المغاربة" في مجلة (الديمقراطية)، العدد (35)، يوليو، 2009، القاهرة، مؤسسة الأهرام، ص ص 647-649.

ومنها مجموعة من أتباع "المغراوي"، ممن اختلفوا معه على مستوى المنهج، وقرروا الانفصال عنه، وأسسوا سنة 1992، جمعية "الحافظ بن عبد البر" التي يرأسها "جمال أسطيري".

ومنها مَن اختلف مع المغراوي على مستوي التوجه، وانتقدوا سلفيته، ورأوا فيها "سلفية الريال" نسبة إلى أكثر الريالات المجلوبة من السعودية، ويعتبر هذا الفصيل نواة الحالة السلفية الجهادية المغربية وعلي رأسه "محمد الفيزازي".

ولعل من أبرز عوامل هذا الانشقاق، أن نخبًا جديدة بدأت تتخرج من الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة في التسعينات، وهي الفترة التي عرف فيها المجال الديني الرسمي السعودي خاصة، وفي الخليج عامة، انشقاقًا حادًا بين تيار حافظ على ولائه للسلطات الرسمية، فوظف مكانته الاعتبارية، وما يمتلك من سلطة تأويل ديني، لإضفاء الشرعية على استعانة الأنظمة بالقوات الأجنبية في حرب الخليج الثانية، ويمثل هذا الجانب مجمع البحوث الإسلامية الذي كان يترأسه الشيخ "عبد العزيز بن باز" وقتذاك.

وقد لقي هذا التيار معارضة قوية من طرف بعض العلماء، ممن كانت لهم شعبية كبرى في الوسط الجامعي، رغم عدم تمتعهم بمكانة ما في هرم السلطة الدينية، لكنهم عارضوا بصفتهم الأكاديمية دخول القوات الأجنبية، انطلاقًا من قراءات أرثوذكسية لنصوص القرآن والحديث؛ مما تسبب في اعتقال ومحاصرة معظمهم، وإن تمكنوا من بث أفكارهم عبر القنوات الفضائية والإنترنت، لتلقى رواجًا في أوساط الطلبة الأجانب.

ومع تتبع طرق تسرب هذا التيار إلى المغرب، سوف نجد أنه ليس هناك أسلوب واحد تلقت به هذه الأفكار: فقد ظلت جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة محافظة على توجهها السابق، فمن الترويج للسلفية بشكلها التقليدي، القائم على تنقية العقيدة، ونقد ما تسرب إليها من بدع طرقية، مستفيدة في ذلك من التمويل الخارجي، ومن سكوت السلطات الدينية، مقابل ما تلتزم به من اتباع ولي الأمر وعدم الخروج عليه.

أما بالنسبة لجمعية الحافظ بن عبد البر، فقد أثار انتباهها إلى ضرورة تغيير واقعها المعاش، لتجاوز قضايا عديدة رأت أنها مواضع خلل عند بعض المشتغلين بالدعوة، على أساس ما أحدثه عنف المنهج السلفي الكلاسيكي من عداء بين مختلف العاملين في حقل الدعوة. وعلى تلك الخلفية تبنت هذه الجمعية رؤية دعوية، قائمة على الاعتناء بالتربية الأخلاقية التي تفتقدها ساحة الدعوة الإسلامية، والإشارة هنا واضحة للفاعلين في جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة.

(2) سلفية الدعاة:

وبجانب سلفية الولاة التي تمثلها جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة، هناك سلفية علمية تمثلها جمعية الحافظ بن عبد البر، التي انشقت عن جمعية الدعوة إلى القرآن والسنة، وبنت رؤيتها الدعوية على العناية بالتربية الأخلاقية، والإسهام في خلق تفاهم مع العاملين في حقل الدعوة وتوحيد صفوفهم، وتعتمد على إحياء التراث وتحقيقه وتكوين نخبة علمية سلفية، ووصف هذه السلفية بالعلمية صادر، لدى أتباعها، من كون السلفية بمثابة سعي علمي لإحياء الفطرة والرجوع إلى المصادر الأولى للشريعة الإسلامية، ونبذ التداخلات المستحدثة ومقاومة البدع.

وتعد السلفية العلمية معتدلة وإصلاحية، واستطاعت مع بداية التسعينيات أن تستقطب عددًا من رموزها، ممن كانوا تلامذة للشيخ "تقي الدين الهلالي" في السبعينيات والثمانينيات، ومن مزاياها عدم التدخل في مواجهات مع الحركة الإسلامية، والعمل على تأكيد الخط الإيجابي والإصلاحي داخل الطرح السلفي.

ومثلت هذه الموجة الإصلاحية جزءًا من موجة إصلاحية عربية داخل التيار السلفي، ظهرت في الأردن على يد "أبو رحيم" الذي تحدث عن أدعياء السلفية، وفي السعودية عبر أعمال "سفر الحوالي" و"سلميان العودة" تحديدًا.

وبرزت نهايات القرن العشرين سلفية علمية "معدلة"، اتخذت مسمى "المنهج الأصولي"، ويركز على دراسة البني الداخلية للخطاب الإسلامي، اعتبارًا

من أن خصوصية هذا الخطاب تكمن في بنيته أو هيكلته أو صياغته في الأساس، ومن ثم توجهه المبني على تحليل مختلف البني والعمليات البنيوية الداخلية فيه.

وتوجد أحدث تصورات هذا المنهج لدى "إدريس حمادي"، و"محمد جميل"، و"عبد الكريم الحمداوي"، ويعتبره "حمادي" "المنهج الأسلم الذي رسمه علماؤنا الأفذاذ ليكون محطًا للفكر البشري عبر الأزمان"(1).

ولدى "حمادي"، يتكئ هذا المنهج على ما ذكره الإمام "الغزالي"، وصاغ مبادئه في عدم تجاوز قول الرسول وفعله، وموضوعه في خطاب الله وخطاب رسوله وخطاب الأمة، وقضاياه في أربع هي: الأدلة المثمرة للأحكام، والثمرة المجتناة منها التي هي عبارة عن أحكام ومقاصد، ثم كيفية النظر فيها، وأخيرًا المجتهد الذي يمارس عملية النظر والاجتهاد، وأدلته النقلية والعقلية، وأحكامه التكليفية والوضعية، ومقاصده الجزئية والكلية، ووجوه دلالة الأدلة، وما يجب تقديمه وتأخيره من هذه القضايا(2).

وبرغم تمييز الباحث بين مسلكين لهذا المنهج: مسلك أصولي حنفي تحليلي ينطلق من الخطاب إلى عناصره، ومسلك أصولي تركيبي ينطلق من تفاصيل العناصر المكونة للخطاب إلى المجموع، فإن هذا المنهج، يتخذ لديه إجراءات أو خطوات أربع تدريجية: البحث في الوسائل الموحدة لمعرفة الخطاب وتحديد المراد منه، ثم فهم ظاهرته، والتعرف على مراد الشارع منه، انتهاء إلى ما يسميه تحقيق المناط(3).

أما "جميل"، فعمل مطلع شبابه في مجال التعليم العام، ثم انتقل إلى مصر والتحق بجامعة الأزهر، وتأثر في هذه الفترة بفكر "رشيد رضا السلفي، وأثر دعوته إلى بلده، حصل على عضوية المجلس العلمي في أغادير، وشهدت دروسه

---

(1) إدريس حمادي، المنهج الأصولي في فقه الخطاب، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1998، ص 8.

(2) نفسه، ص 9.

(3) نفسه، ص ص 10-11.

في التجديد والحديث إقبالاً كبيرًا، وحاول بمساعدة زملائه اقتراح مشروع لتنظيم الدراسة في التعليم "العتيق"، واقترح العديد من الإصلاحات ذات الطابع السلفي. وشارك في العديد من المبادرات الهادفة إلى الخدمة العلمية للسلفية، منها إعداد إطار عمل لمشروع صياغة المذهب المالكي برعاية من دار البحوث الإسلامية، وإحياء التراث في الإمارات العربية.

وتتجلى سلفية المشروع فيما تعتبره النخب السلفية خروجًا للاجتهادات الصادرة من شارحي المذهب والمجتهدين فيه عن نصوص الكتاب والسنة، ما وجب إعادة ربط تلك الاجتهادات بنصوص الكتاب وصحيح السنن وغض الطرف عما خالف ذلك.

وعن "الحمداوي"، فقد حاول استكمال ما بدأه "الشاطبي" و"علال الفاسي" و"الطاهر بن عاشور" حول المقاصد، بواسطة ما أطلق عليه "الإتجاه التأصيلي للشوري"، كمحاولة منه لبلورة النتاج الفقهي والفكري ونقده وتأصيله، وتمحيص آراء الفقهاء والمتكلمين فيه على السواء[1].

ولا يختلف هذا الاتجاه عن اتجاه السلف، وإن كان له رأي في أسلوب تناول قضايا العقيدة، حيث نحا في هذا الشأن نحو التبسيط والبعد عن الجدل الكلامي الذي شاب منهج المتكلمين، وسلك مسلكًا وسطًا في دراسة العقيدة وعرض ثوابتها، ومحاولة ربطها بالواقع، ما حدا بصاحبه أن يرى فيه "منهج السلف الصالح".

ويتحفظ "الحمداوي" على ما قدمه "الشاطبي" حول المقاصد، اعتبارًا من أن تعريفه لها بكونها مرجعًا ووسيلة لحفظ المصالح، قد يؤدي إلى تعدد المسالك المفضية إلى إهدار النصوص وتسيب التشريع، وقصر "الشاطبي" للمقاصد على أمور فردية، فيما لم يأت حديثه عن مقصد الشرع في حفاظ الأمة على كيانها وعقيدتها إلا على نحو عابر، إضافة إلى ما رآه "الحمداوي" في التسليم بما قرره "الشافعي" حول وضع الشرائع صالح العباد في العاجل والآجل، يؤدي إلى

(1) عبد الكريم مطيع الحمداوي، مرجع سابق، ص 301.

حاكمية معنوية منتحلة على الشريعة نفسها هي المصالح كفاية للوجود البشري، مما يمهد الطريق إلى إلغاء حاكمية النصوص أو الالتفاف عليها[1]، وإن اتفق مع "الشاطبي" في أن فهم الشريعة لا يكون إلا بلسان العرب وربما عهدوه، وأن أوامرها ونواهيها تسير في اتجاه يحقق المقاصد الشرعية[2].

(3) سلفية الغلاة:

وتعود البدايات الأولى لسلفية الغلاة بالمغرب، إلى بداية عقد التسعينيات، عقب حرب الخليج عام 1991، حين ظهر في السعودية وبلدان أخرى رموز خرجوا من حضن التيار السلفي الوهابي، ليعلنوا الجهاد ضد الأمريكيين "الذين استباحوا في نظرهم أرض الإسلام"، وحينها ظهر خلاف بين العلماء حول جواز الاستعانة بالكافر ودخول الجيوش الغربية إلى الأراضي العربية، وبرز فريق يرى في تلك الاستعانة "تخاذل العلماء، وعمالة الحكام، وجبن الأمة".

وقد أعلن ذلك التيار راية "الجهاد"، بهدف التحرر من قبضة الولايات المتحدة والأنظمة الكافرة المستبدة من طرفها، وتنامى في سنوات قليلة بسرعة فائقة، وكثر أتباعه الذين تم استقطابهم في الخفاء، بعيدًا عن الضبط والمراقبة وأصبح العديد من الشيوخ منظرين لمنهجه كالفيزازي و"الحدوشي" و"الشاذلي"، ممن أدينوا في نهاية 2003 بثلاثين سنة سجنًا لكل واحد منهم، كما تكونت العديد من الخلايا لهم.

ولدى أصحاب هذا الاتجاه، يعتبر التحاكم إلى الدساتير شرك، وأن الديمقراطية ليست هي الطريق الصحيح لنصرة الإسلام، وأن شرع الله تم إقصاؤه لصالح القوانين الوضعية "الكافرة"، وأن حكام البلاد الإسلامية دعاة إباحة وانحلال وفجور، ما يوجب إعلاء راية الجهاد.

وتركز سلفية الغلاة على قضيتي الحكم والتكفير، وعدت جزءًا من موجة عربية ارتبطت بتنظيمات الجهاد في مصر، والجماعة الإسلامية المسلحة في الجزائر،

---

(1) المرجع نفسه، ص ص 347- 363.

(2) نفسه، ص ص 365- 369.

وأبرز رموزها "محمد الفيزازي" الذي أصدر كتيب (عملاء لا علماء)، انتقد فيه سلفية الولاة.

وبرز هذا التوجه في المغرب منتصف التسعينيات، وتفاعل مع بعض الفتاوى والأفكار التي قدّمها "أبو قتادة" الفلسطيني في لندن، والشيخ "أبو عاصم المقدسي" في الأردن. وتثور إشكاليات داخل هذا الفصيل، مثل تكفير مرتكب الكبيرة التي يستحلها، ومسألة شرط الاستحلال من عدمه.

ويسمي هذا الفصيل نفسه "أهل السنة"، وقد عرف بعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر دفعة قوية بعد فتوى تحريم التعاون مع الأمريكيين، ومن رموزه "أبو حفص" و"الحبوش" والشيخ "حسن الكتاني"، وهي مجموعة غير متفاعلة مع توجه الشيخ "الفيزازي"، وتحاول أن تصوغ خطًا إسلاميًا له خصوصيته المغربية.

ويشار هنا إلى تعدد فصائل تيار السلفية الجهادية، ما بين تيار التكفير والهجرة من خلال الاشتغال على نموذج "ميمون أبو موسى"، وتيار التكفير بدون هجرة ونموذجه "الخضير الورياشي"، وتيار غلاة التكفير بدون هجرة ونموذجه الأبرز "الميلودي زكريا"، وأخيرًا تيار التكفير بالحاكمية ونموذجه "محمد بن الحسن الفيزازي" و"محمد بن مجد الفيزازي"[1].

ومع تعدد جماعات هذا الفصيل (جمعية الشبيبة الإسلامية، منظمة المجاهدين في المغرب، تنظيم خير الله، حزب التحرير الإسلامي، تنظيم الجهاد المقدس، الشباب الإسلامي الثوري..)، تبرز جمعية الشبيبة الإسلامية كأقدم هذه الجماعات، حيث أسسها وقادها "عبد الكريم مطيع" الذي انتخب مرات في مواقع مختلفة في المنظمات الرسمية الإسلامية سنة 1969 ومنحت ترخيصًا بمزاولة نشاطها، ومرجعيتها الفكرية في أطروحات "سيد قطب"، وتمثل الحركة الأم لنخبة حزب العدالة والتنمية.

---

(1) علي بن صالح الغربي السوسي: طواغيت الخوارج بالمغرب- بين الفتاوى التكفيرية والعمليات الإجرامية الانتحارية، الرباط، طبعة المعارف الجديدة، 2006، ص 57.

بيد أن الجمعية اختطت في بدايتها نهجًا تكتيكيًا تجاه السلطة، لضمان الاعتراف بها كجمعية قانونية، حيث حرص "مطيع"، في خطابه الموجّه إلى السلطة، على تأكيده الطابع الديني والتربوي للجمعية من حيث تمثيل المسلمين، وتوضيح وتثبيت العقيدة الإسلامية لصد التيارات الإلحادية الماركسية دون الاهتمام بالعمل السياسي المباشر وهو ما سجلته في صحيفتها (المجاهد) التي تمثل موقفها وسياستها. أما على مستوى الشارع، فقد اتجه إلى نهج خيار راديكالي ثوري، من حيث نعت الأنظمة العربية بالجاهلية، "فالجمعية لا تقوم بتكفير الشعب، اعتبارًا لكونه مكونًا من المستضعفين المغلوب على أمرهم، بل تحاول تكفير النظام فقط، وشن الحرب عليه". وتبنت أسلوب الثورة الإسلامية في إيران عقب قيامها، وبدأت بالدعوة إلى إسقاط النظام الملكي، وإقامة الدولة الإسلامية، وتطبيق الشريعة، وتبني العنف المسلح مع قيامها باغتيال شخصيات ورموز رسمية.

وقد تم تفكيك هذه الحركة، بعد ثبوت تورطها في اغتيال الناشط اليساري "عمر بن جلون"، وانقسمت ما بين مساند لعبد الكريم مطيع وداعم لموقفه، وظل يعمل في إطار الشبيبة الإسلامية حتى عام 1981، وقسم ثان انحاز إلى جانب القيادة السياسية، ودافع عنها، وإن لم يستطع الصمود فتلاشي، وقسم ثالث رفض الانحياز إلى أي من الطرفين، وقام يدعو إلى "التبين" في الاتهامات والانتقادات المتبادلة[1].

ومع ثورة الخبز عام 1984، أعلنت السلطات أنها كانت وراء الانتفاضة الشعبية، وضد قرار رفع أسعار المنتجات الغذائية، وتمت مواجهتها بقسوة، ومازال "مطيع" يقودها من الخارج.

وتعتبر "حركة المجاهدين" من أقدم حركات سلفية الغلاة في المغرب، وهي أحد الفروع المتطرفة للحركة الدينية المسلمة التي نشطت أواخر الستينيات، كرد

---

(1) عبد الإله سطي: "الملكية والمعارضة الإسلامية – آليات الإدماج والإقصاء في النظام السياسي المغربي" في مجلة (المستقبل العربي)، العدد (370)، ديسمبر 2009، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ص 109– 110.

فعل على التوسع الديمقراطي والحركة القومية المعارضة للنظام، وقد أسسها عام 1970 "عبد العزيز النعماني"، وهو مفتش سابق في التعليم، وتورطت في اغتيال "عمر بن جلون".

وقد عملت الحركة في سرية، مما أدى إلى تداخلها مع جمعية الشبيبة الإسلامية، وأصدرت مجلتها (السرايا) عام 1984، التي نادت بإسقاط الحكم الملكي، وتأسيس الدولة الإسلامية حسب النموذج الإيراني[1].

كذلك شهدت مدينة فاس انتشارًا واسعًا لجماعة الزيتونيين في أحيائها، خلال الستينيات والسبعينات وبداية الثمانينات، خاصة بعد اعتقال معظم عناصرها ووفاتهم في السجن. وخلال هذه الفترة، شهدت المدينة انتشار ما سمي بأتباع الزيتونيين، ممن تقترب سلوكياتهم إلى السلفية. وتنسب نبذة عنهم للفقيه "الزيتوني"، الذي شكل وعائلته التي تسكن حي البليدة شيوخًا لأتباعه، ممكن كانوا يأتمرون بأمره، وكان يشرف على بيت مال للإنفاق على الأتباع والأنصار، وتجمع الأموال من السكان والأتباع عن طريق هبات وضرائب.

ويعد الزيتونيون امتدادًا للكتانيين أتباع الشيخ "الكتاني"، وفي عام 1984، وبعد أحداث عنف طالت حملة الاعتقالات عناصر الزيتونيين.

وكان الزيتونيون يعيشون بشكل جماعي، ويحرمون الأكل في موائد غير تقليدية (البدوية)، ويرفضون كل ما هو رومي أو أجنبي، وكان منطق الحلال والحرام أكبر متحكم في تصرفات أفراد الجماعة، وكانوا يرفضون الخضوع للمخزن وقراراته، ويعزفون عن استخراج الوثائق الإدارية الخاصة بهم، ويرفضون استخراج تصاريح لدفن الموتى.

وهناك أيضًا جماعة الصراط المستقيم، ويعود تأسيسها إلى نهاية 1996 بمدينة الدار البيضاء ويتزعمها "زكريا الميلودي"، الذي أمضى عقوبة السجن لمدة عام،

(1) أحمد الموصللي: موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004، ص 247.

بعد أن أدين بتهمة الأمر بجلد "مفسد في الأرض"، واعتقل بداية عام 2003 في إطار التحقيقات في أوساط الإسلاميين.

و"الميلودي" كان سابقًا من فتوات حي سيدي مؤمن معقل الجماعة، وقد ولد لعائلة كبيرة العدد، وترك المدرسة مبكرًا ليعمل بائعًا متجولاً، وبعد ذلك بفترة أطلق لحيته، وَسَمَّى نفسه "أميرًا" وسط جماعة صغيرة من "المجاهدين في سبيل الله"، وتبنى الخط العقيدي لأهل السنة والجماعة في صيغة الجهادية حول تفكير الدولة والمجتمع، وتحريم التعامل بالعقود.

ويرى بعض المهتمين بشؤون الجماعات الإسلامية بالمغرب، أن هذه الجماعة انشقت عن جماعة التكفير والهجرة، المعروفة بأنها تقيم الحد على من تعتبرهم خارجين على الشريعة الإسلامية.

وتتعيش هذه المجموعة من تهريب المخدرات، وفرض الإتاوات والأعمال الإجرامية الأخرى، وتسعى إلى السيطرة على المساجد في حي سيدي مؤمن والضواحي الفقيرة الأخرى، كضاحية المسيرة وحي للإمرين، وتعمد هذه الجماعة إلى غسل أدمغة الشباب في الحي، عن طريق ما يصفونه بالتربية الإسلامية.

وتتخذ هذه الجماعة من مدينة الصفيح (سكويلة) إحدى ضواحي بلدة "سيدي مؤمن" الفقيرة في شمال الدار البيضاء حيث يعرفها السكان هناك، وتدعو الجماعة إلى إنزال "القصاص بِمَنْ يحيد عن الصراط المستقيم".

ويلف "سيدي مؤمن" حزام واسع من أحياء الصفيح، يغطي (30٪) من المساحة، وتقطنه حوالي (13) ألف أسرة، ويخلو تمامًا من أية مؤسسات تعليمية أو شبابية أو ثقافية، ويمارس أفراد الأسرة الواحدة فيه أنشطة متباينة، ما بين تاجر مخدرات ومتطرف وفتوة ليل، مما يجعل المشاجرات يومية داخل الحي.

ارتبط ذكرها بعد تفجيرات الدار البيضاء، بسجلها من العمليات الإجرامية التي وقعت في مدن الدار البيضاء وفاس ومكناس وطنجة وتطوان والناظور واليوسفية، والتي قام بها فاعلوها بدعوى أنها جهاد في سبيل الله، ومحاربة المنكر، وتنشط هذه الجماعات خارج إطار الحركة الإسلامية، فيما يمكن الحديث عن أهم فصيل لها: جماعة الصراط المستقيم، وجماعة السلفية الجهادية.

وفي ديسمبر 2002، مثل (14) من عناصرها أمام محكمة الدار البيضاء، بتهمة القتل العمد مع سبق الإصرار، لقتلهم بعض "الآثمين" في حي "سيدي مؤمن"، وعوقب زعيم الجماعة بسنة سجن، وأفرج عنه بعد شهور، لكنه أعيد للسجن في قضايا السلفية الجهادية.

وبخلاف جماعة الصراط المستقيم التي يتركز معقلها في مدينة الدار البيضاء، تعد طنجة وفاس موطن السلفية الجهادية، حيث يقطن في طنجة الشيخ "محمد الفيزازي"، فيما يعيش بعض أنصارها في حي "بلخياط" في فاس، وأغلبهم من الملتحين، ويكني الحي "قندهار" في إشارة إلى الانتشار البارز للأتباع، ممن تجاوزوا حدود الدعوة إلى العنف والتطرف عبر المساجد، ويمارسون القصاص ضد مرتكبي تجارة المخدرات، ويتولون ضرب ضحاياهم بالسلاح الأبيض.

ويوجدون كذلك في حي "العوينات"، حيث بسطوا هيمنتهم عليه، من خلال القيام بمهام غريبة، والتدخل في اختصاص الشرطة، بجانب حي "الحسني" ومنطقة "البورنيات"، وكلها أحياء لا تحظى بنصيب في برامج التنمية، أو مشروعات الخدمات، أو التغطية الأمنية، مما سمح لهم بفرض نظامهم الخاص، وإنشاء معسكرات تدريب على فنون القتال، ومركز للتكوين العقائدي يعرف بمركز تقوية الإيمان.

وكان أمراء السلفية الجهادية يبيحون السرقة وضرب المؤسسات والمصالح للحصول على المال، مثل "عبد الإله حسين" والملقب بأبي علي، وكان يحضر لعمليات سرقة من خلال الترصد والتجسس على البنوك ومختلف المصالح المالية من أجل السطو عليها.

ولهم طقوس خاصة في الصلاة والدعاء وتشييع الجنائز، وهي تختلف عن المذهب المالكي، وتتناقض إلى حد كبير مع تعاليم الدين الإسلامي، الذي ينبذ الفتن والتطرف وقتل المسلم بغير حق.

وتحتضن مدينة فاس حوالي خمسة آلاف من العناصر النشطة لهذه الجماعة، وكذلك مدن أخرى مثل الدار البيضاء ومكناس ووجدة، وينتمي معظم

شيوخها، مثل عبد الوهاب الرهيقي "أبو حفص" ووالده "أبو حذيفة" و"حسن الكتاني" و"محمد الفيزازي" إلى فاس، وقبل أحداث الدار البيضاء تم إغلاق مساجد كانت تنشط فيها هذه العناصر.

وقد صادمت السلفية الجهادية طريقة المغاربة في الملبس والمأكل، إضافة إلى أن السلفي الجهادي في المغرب، وقبل أحداث الحادي عشر من سبتمبر، كان يعني مَن يكفر المجتمع المتطرف، فيما أضحى بعدها هو من يبارك هذه الأحداث ويناصر "بن لادن".

يتزعم هذه الجماعة شاب اسمه "محمد عبد الوهاب الرهيقي"، ويكنى بأبي حفص، وهو ابن أحمد الرهيقي المدعو أبو حذيفة أحد الأفغان المغاربة، وكان قد أيد أحداث سبتمبر، وحوكم بالسجن، واستفاد من العفو العام.

ويرجع تأسيس هذه الجماعة إلى عام 1992 على يد "محمد الفيزازي"، الذي برز آنذاك كقائد للسلفية في المغرب، وفي العام التالي، أصدر (رسالة الإسلام إلى مرشد جماعة العدل والإحسان)، أخرج فيها مرشدها "عبد السلام ياسين" من الإسلام، لإيمانه نظريًا بالمشاركة السياسية، وأيد بصراحة "أسامة بن لادن" واعتبره "صحابي القرن العشرين"، وبارك أحداث نيويورك 2001، وأصر على تسمية اتجاهه باسم أهل السنة والجماعة.

وقد أعلنت جماعة السلفية الجهادية إدانتها للدول العربية، التي شاركت في التحالف الدولي بقيادة الولايات المتحدة ضد العراق في حرب الخليج، ومن بين تلك الدول المغرب، والسعودية، وتدعو الجماعة إلى التحقيق المتشدد لحدود الشريعة الإسلامية ضد مَن تعتبرهم مرتدين عن الإسلام. وينتمي الشيخ "محمد الفيزازي" إلى قبيلة مرنية بضواحي مدينة تازة شمال شرق المغرب، ولد عام 1949، ودرس القرآن في المساجد العتيقة بالبادية، ثم تلقى دراسته في المدارس الرسمية، وتخرج في مدرسة المعلمين بالرباط عام 1970، وقد اهتم بالدراسات الشرعية، ونال إجازة في علوم الحديث، ثم مارس الخطابة والوعظ من عام 1976 في مدينة طنجة، وألف ما يناهز (20) كتابًا، وحكم على خلفية الإرهاب بثلاثين

سنة سجنًا نافذًا، وتم الإفراج عنه بعفو ملكي، برفقة العشرات من سجناء السلفية الجهادية في شهر أبريل 2011.

ويعد "الفيزازي" من أبرز رموز الحركة الإسلامية في المغرب، والسلفية الجهادية بالأخص، رغم إدانته لتفجيرات الدار البيضاء، ونفيه أي وجود للسلفية الجهادية في الساحة المغربية، تلك التي غالت في مفهوم الجهاد، حتى أجازته ضد الحكام والسائحين، ومؤخرًا عرض "الفيزازي" مبادرة على العاهل المغربي "محمد السادس"، لحل مشكلة سجناء السلفية الجهادية عبر تدشين حوار هادئ وهادف معهم، يشارك فيه علماء دين وحقوقيون وفاعلون مقبولون من السجناء أنفسهم.

وترفض عناصر الجماعة أداء صلاة الجمعة بالمسجد، ويقيمونها بمنزل أحدهم، ويعتبرون الاحتفال بعيد المولد النبوي الشريف، وقراءة الفاتحة بعد الصلاة، وقراءة القرآن بشكل جماعي، والآذان ثلاث مرات بصلاة الجمعة بدعة.

وتتمثل آخر مبادئها في الجهاد لتطبيق الدين الإسلامي، ومحاربة الزنادقة والملحدين، واعتبار نشطاء الأحزاب السياسية والجماعات الإسلامية الأخري منافقين وكفارًا خالدين في النار. ويتبنى أتباعها مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والتحريض ضد السلطة باعتبارها عدوًا، ويستغلون الدين لأغراض شخصية، ويعمدون لاستقطاب الشباب، ويمنعون أمهاتهم وأخواتهم من الخروج إلى الشارع، وحثهن على ارتداء الحجاب والخمار.

أما فصيل الهجرة والتكفير، فأسسه أفراد رفعوا شعار التكفير، شكلوا أوائل الثمانينيات جماعة خاصة بهم في مدينة الدار البيضاء، بعد انفصالهم عن جمعية الشبيبة الإسلامية، وزعيمها الروحي هو "محمد داود الخملي" الذي يعرف عنه مغالاته في تكفير النظام والشعب والحركات الإسلامية والعلماء على حد سواء، ومعهم المتعاملين بالوثائق الرسمية، ويدعو إلى محاربة الطاغوت، وإلى إنشاء مجتمع "الجماعة المؤمنة".

و"الخملي" متزوج وحاصل على البكالوريا في الآداب العصرية وعلي شهادة الإجازة ويبلغ من العمر 36 سنة، وكان يمتهن قبل فراره مهنة بيع الأعشاب

بمسجد الحسن الثاني بالدار البيضاء، كما سبق أن اعتقل أواسط التسعينيات، ليغادر السجن مقررًا الهجرة إلى منطقة الريف.

ويحرص أعضاء جماعة الهجرة والتكفير على الزواج بعقود عرفية، لعدم اعترافهم بمؤسسات "المجتمع الكافر"، كما أنهم يواظبون على التجول بمختلف المناطق الحضرية لنشر دعوتهم، وقدم بعضهم عام 2003 إلى المحاكمة في طنجة بتهم المس بالدين الإسلامي، وتأسيس جمعية غير قانونية، وتعطيل مباشرة الحفلات الدينية، والتسبب العمدي في إحداث اضطرابات[1].

وترفض هذه الجماعة الصلاة في المساجد التي يعتبرونها غير شرعية، ويقيمون صلاة الجمعة كل أسبوع بالتناوب بمنزل أحد الأعضاء، ومن الأمور التي يعتبرونها بدعة طقس الاحتفال بعيد المولد النبوي، وقراءة الفاتحة، والدعاء بعد الصلاة، وقراءة القرآن بشكل جماعي بالمسجد، والآذان مرات ثلاث لصلاة الجمعة.

وانطلاقًا من اعتبارهم المجتمعات الإسلامية كافرة، فإنهم يستحلون الدماء والأموال، لأنها لديهم أهون على الله من اليهود والمجوس والنصارى.

وتشترك هذه الجماعة مع السلفية الجهادية في الكثير من مواقفها من المجتمع الجاهلي، وإن اختلفت عنها في مسألة أن الهجرة والتكفير تكفير المجتمع بعموم المعاصي وارتكاب الكبائر، مرتئية أن المفاصلة مع المجتمع ينبغي أن تكون مادية، بهجره وعدم التعامل معه، وتلك أمور تعتبرها السلفية الجهادية غير صحيحة من الناحية الشرعية.

وفي المجمل، يجوز القول بأن التكفير يعتبر أمرًا أساسيًا في أفكار ومعتقدات هذه الجماعة، استنادًا إلى نوع من الفهم لمعنى الجهاد في الإسلام، وحجتها في ذلك، أن المجتمع الذي تعيش فيه مجتمع كافر؛ لأنه استبدل القوانين الإسلامية بالوضعية، وأن المساجد كلها ضرار؛ لأنها تسير في ركاب الحاكم الذي يحكم بغير ما أنزل الله، ما يجيز الخروج على مثل هذا الحاكم، وقتل الجنود والشرطة وغيرهم

---

(1) عبد الحكيم أبو اللوز، الجماعات السلفية بالمغرب، مرجع سابق، ص 195.

إن حاولوا الدفاع عنه، ما يعني أن الدار التي نعيش فيها هي دار حرب، يجوز فيها ما يجوز في دار الحرب من قتل وسلب ونهب وغصب وخطف.

ويتحدث الإسلامي المغربي "فريد الأنصاري" عن أخطار منهجية للتيار السلفي في تدبير الشأن الدعوي بالمغرب، فيذكر منها استيراد المذهبية الحنبلية باسم الكتاب والسنة، الغلو في التحقيقات العقدية، مواجهة التصوف بإطلاق، تضخم الشكلانية المظهرية، وأخيرًا الارتباط المادي المشروط ببعض الدول المشرقية[1]، مذكرًا أن هذه الدعوة: "رغم إيجابياتها الكثيرة – لم تسلم من اختلال موازين ثلاثة، أدت إلى تمزقها وذهاب ريحها، وهذه الموازين الثلاثة هي: الأول، اختلال ميزان الحكمة، حيث لم تراع مقتضيات البيئة المغربية وطبيعة أدواتها، ما تطيقه من أمور الدعوة والإصلاح وما لا تطيقه الثاني، اختلال ميزان الإنصاف، حيث إنها ظلمت كثيرًا من خصومها من أهل العلم والإصلاح، من ذوي الاحتياجات المختلفة، ولم تعترف لهم بفضيلة البتة. والثالث، اختلال ميزان الحلم، وذلك بما مارسته من شدة مفرطة في النقد، والهجوم على كثير من علماء المسلمين، ممن ابتلاهم الله بالابتداع، الحقيقي أو الإضافي، في العقائد والعبادات، أو حتى ممن خالفهم في الاجتهاد الفقهي المحض"[2].

ويضيف "الأنصاري" أنه كان "حريًا بمن تأثروا بالدعوة السلفية (الوهابية) من المغاربة، أن ينتبهوا إلى الخصوصية العقدية والمذهبية المغربية، لكنهم لم يفعلوا، بل نقلوا كثيرًا من الأقوال الحنبلية نقلاً حرفيًا، على أنها هي الكتاب والسنة، لا على أنها ضرب من الفقه للكتاب والسنة، سواء في ذلك ما هو حنبلي محض، أو ما هو مخرج على قواعد الحنابلة"[3].

---

(1) فريد الأنصاري: الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب- انحراف استصفاحي في الفكر والممارسة، مكناس، منشورات الفرقان، 2007، ص 141.

(2) المرجع السابق، ص 121.

(3) المرجع نفسه، ص 140.

الفصل

العاشر

10

المنهج السلفي

ولقد يبدو ضروريًا، بعدما قدم من حصيلة مفاهيمية وتاريخية حول السلفية، تمثل هذه الحصيلة، كمدخل إلى التعرف على المنهج السلفي، اعتبارًا من أن المداومة حول هذا المنهج والبحث فيه، يسهم في استجلاء كافة رهانات السلفية، ولمّ جزئياتها في مركب فكري واحد، على نحو يتيح إدراكها في حال من انتظام وتنسيق، وإن وجبت الإشارة إلى أن هذا المنهج لم يقدم لمفرداته جملة واحدة، بل كان يسفر عنها بالتدريج.

ولدى السلفيين، فالمنهج هو الطريق أو الطريقة التي يعيشون بها، وينفذون من خلالها معتقدهم ودعوتهم، وبهذا المعنى فالمصطلح في تطوره الحديث مرتبط بتعاليم "ناصر الدين الألباني"، الذي طوره على أساس الآية القرآنية: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجاً﴾(•) وقصد به الابتعاد عن أي انتماء أو مشاركة في أي جماعات رسمية، سواء كانت حزبًا سياسيًا أو جمعية مدنية، اعتبارًا من أن مثل هذه التجمعات تقود إلى الانقسام ومن ثم الفرقة[1].

(•) الآية (48) من سورة المائدة .

(1) ناصر الدين الألباني، مرجع سابق، ص 41.

وقد حاججه منتقدوه في هذه المسألة، ورأوها تتعارض مع قيم الطريق السلفي وأعرافه، تلك التي تلزم المسلمين بمقاومة كل أشكال الشرك، وبالذات عدم الاستناد إلى شرائع الله، أو ما يطلق عليه شرك الحاكمية، ومن ثم يكون الاشتغال في الإصلاح السياسي مطلبًا أساسيًا، للتحقق من أن حكم الله هو الذي يسود[1].

على أن قدامى السلفيين فطنوا إلى خطورة المنهج، وأهميته في تسديد الفكر وصيانته من الشطط، وان بدا ما يدعو إلى مزيد من تعريض تجربة الفكر السلفي إلى النقد المنهجي، وبخاصة مع ظروف تضخم المناهج وصراعها.

علي أي حال، يمثل المنهج مقولة مركزية في مقولات الخطاب السلفي، تستهدف تحصين رؤيته وتأكيدها. ويتميز بشموليته، على معنى دراسة الإسلام على نحو متكامل، دون أن تتقطع أوصاله بين مدارس فكرية مختلفة، تزعم

---

(1) إبراهيم العسعس: السلفية والسلفيون – رؤية من الداخل، عمان، دار التراث، 1994، ص 38.

احتكارها للإسلام الصحيح، ما يعني في هذا الخطاب أنه أكبر من مجرد نظرية تتعامل مع فروض، فيما هو أسلوب يتعامل مع العقيدة، وهو ما حدا بمصطفى حلمي أن يحدد معالمه في قواعد ثلاث: اتباع السلف الصالح في تفسير النصوص وفهمها، ورفض تأويلات المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة والفرق الأخرى، والاستدلال بالأساليب والبراهين المستخرجة من الآيات القرآنية بدلاً من استحداث الطرق المبتدعة بواسطة علماء الكلام والفلاسفة وغيرهم[1]. والمدقق في هذه القواعد، يجدها تتداخل وتتفارد مع ترسيمة السلفية الكلاسيكية، استجابة للأفكار المستجدة والتداعيات السياسية التي تستبطن رهانات السلفية ومواقفها، حيث تحركت على الدوام ضمن حدود رسمت أصول تفكيرها وقواعد سلوكها، وتمثلت بالتراث والتاريخ والآخر والجماهير، وإن وجبت الإشارة إلى أن تعدد فصائل السلفية، قد أثر على وحدة منهجها.

قد نتلمح تركيز بعض من أعمال الخطاب السلفي على مواقف بعينيها، بما يوحي بالاختلاف والتشتت بين هذه الأعمال، لكن التركيز هنا دال على رؤية كل منهم للمواقف الأخرى، بما يعني تجاوز هذا الخطاب لمحور بعينه، ليشمل كافة المواقف التي تتعاضد سوية في جوهرها، بحيث أن الحديث عن أي منها هو بالضرورة حديث عن بقيتها.

الإسلام إذن هو المنهج الأكثر مثالية في التوصل إلى المعرفة لدى السلفيين، لما يتضمنه من وحدة الفكر والروح والمادة، وهو يرتكز على التوحيد، وينكر مشروعية الانشقاق النظري أو العملي.

وتتحدد الأسس الشرعية والفكرية الأساسية، التي يقوم عليها هذا المنهج، في التسليم والاستسلام لنصوص الكتاب والسنة وتفسيرها بلا تأويل ولا هو، والتبرؤ من أهل البدع، ووجوب طاعة الحاكم درءًا للفتنة، والاقتداء بالخلفاء الراشدين والصحابة والتابعين وأئمتهم، والسكوت عما بدر بين الصحابة من

---

(1) مصطفى حلمي، قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي، مرجع سابق، ص 35- 46.

خلاف، وإن جاز هنا الحديث تفصيلاً عن موقف المنهج السلفي من التراث، والتاريخ، والآخر، والجماهير:

أولاً: الموقف من التراث

ويؤكد المبدأ السلفي على معارضة القراءات التي تريد التحرر من أفهام السلف، وإقامة علاقة مباشرة مع نص الوحي، قرآنًا وسنة، وهو ما يفسر معارضتهم للتأويل أو الذوق أو العقل أو السببية.

ذلك أن السلفية تشددت في التعامل مع النص، وبالغت في التمسك به إلى درجة التوجس في الرأي وإعمال الفكر، والقول بأن النصوص قد أحاطت بكل كبيرة وصغيرة، وعليه تم توسيع مفهوم النص ليشمل الآثار، أي الأخذ بالمرسل والحديث الضعيف، وكذلك فتاوى الصحابة وأقوالهم حتي ولو تعارضت، وكان "أحمد بن حنبل" يقول: "الحديث الضعيف أقوي من الرأي"، بل إن الأمر بلغ إلى الوقوف عند ظواهر النصوص، رفضًا للتأويل والقياس وكل صيغ إعمال الفكر أو مناهج تفكيك اللغة.

وهذه القراءة تضعنا أمام منهجية نصوصية صارمة تحيل العلاقة بالنص إلى علاقة تلق وأخذ جامدة، أكثر منها علاقة حيوية تتفاعل معها، وتغوص في أعماقه باحثة عن دلالاته في ضوء تحديات الواقع المعيش، ما يشي أن هذه المنهجية تحول العودة إلى النص كعودة إلى فهم النص كما فهمه الصحابة التابعون وتابعو التابعين، ما يؤدي إلى تقييد النصوص بما ورد في ميراثهم، وهو ما يطرح تساؤلات عديدة حول علاقة نص الوحي بنص الفقيه، والفقه بالكلام، وما صاحب ذلك من تضييق في الاجتهاد، وهي تساؤلات يجب هنا مقاربتها:

(1) نص الوحي ونص الفقيه:

ويشار هنا إلى أن معنى الإسلام في الخطاب السلفي، لا يكمن خارج لفظة "النص" الذي صاغه "الشافعي"، وعني به ما ازداد المراد منه وضوحًا بسياق

الكلام له، اعتبارًا من أن هاجس الإبانة عن المعنى، سواء من جهة اللفظ أو الفحوى، يظل غاية الشرع، سواء تعلق الأمر بنص القرآن أو الحديث أو الأثر. بل إن هذا الخطاب يقيس مدى الإسلامية بقدر بعدها أو قربها من النص، الذي يخضع في الواقع، لفهم خاص يدعي أنه الفهم الإسلامي للإسلام.

والأصل هو أن يكون النص، قرآنًا وسنة، سابقًا على الفقه المستنبط منه، وهو ما يقتضي بالنسبة للفقه ألا يبدأ في التواجد والعمل قبل اكتمال النص وإغلاقه، وهو أمر لم يحدث إلا بالنسبة للقرآن، الذي كان قد تم واكتمل كنص نهائي قبل نشوء الفقه والتنظير. أما نص السنة، فقد ظل؛ بسبب التأخير في تدوينه، نصًا مفتوحًا حتى نهاية القرن الثالث الهجري، الأمر الذي عني تعاصره الزمني مع الفقه الذي لم يكن بوسعه أن يكف عن العمل، وهو ما أدى إلى التداخل بين التشريع كوظيفة للنص، والتفسير كوظيفة للفقه.

وإذا كانت كافة عقائد الفرق الإسلامية تتفق على حجية القرآن الكريم، فإن ما يميز الموقف السلفي هو اعتماد ظاهر القرآن دون تأويل أو خوض في المتشابه بالتأويل، وعدم معارضة آياته بعضها ببعض، والتعامل الجزئي معه، ما يعني الانصراف عن كليات الإسلام ومقاصده في العدل والحرية، وإشاعة العلم والارتقاء بالعقل وتطوير المجتمع.

والمعتمد عند دعاة السلفية أن تفسير القرآن على مراتب: أولها تفسير القرآن بالقرآن، حيث من آياته توضيح لما أغمض أو أجمل أو أبهم في بعضها. وبعد ذلك، تفسير القرآن بالسنة، بمعنى دعم التفسير بالأحاديث الواردة عن النبي، ويسمى التفسير بالمأثور الذي لا يمتنع عن استخدام آليات استدلال نظرية، خصوصًا في مجال الترجيح بين الروايات بغرض توظيفها في توجيه دلالة النص كتفسير "ابن كثير"، ففيما ورد عن النبي بيان شاف لآيات القرآن. يلي ذلك، ما ورد عن السلف من الصحابة في تفسير هذه الآيات، ثم من بعدهم مَن أخذ عنهم من كبار التابعين بشأن الآية أو السورة المشروحة، ويرفض هؤلاء الدعاة تفسير القرآن بالرأي، أو

ما يسمي التفسير بالمعقول كتفسير السعدي، رغم أن من شروطه عدم مخالفة المأثور، أو الكشاف للزمخشري ومفاتيح الغيب للفخر الرازي.

مرجعية السلفية، وبهذا الفهم، هي صدر الإسلام، لكن ذلك يبدو أمرًا غير دقيق، فيما الصحابة لم يتقيدوا بحرفية النص القرآني، لأن الأوضاع الاجتماعية لم تبق ساكنة بعد موت النبي، بل واصلت حركتها الدائمة من البسيط إلى المركب. لذلك دأب الخلفاء الراشدون الأربعة على نسخ وتعديل الآيات المتعلقة بالمعاملات، طبقًا لمقاصد الشريعة القائمة على جلب المصالح ودرء المفاسد. فقد نسخ "أبو بكر الصديق" الآية (60) من سورة التوبة ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ﴾، أي الداخلين حديثًا في الإسلام، ممن ظل الرسول طيلة حياته يعطيهم نصيبهم كاملاً من الزكاة. وحجة "أبي بكر" في ذلك عقلية لا نقلية: لقد قوى الإسلام ولا حاجة له بهم، لأن ميزان القوى بين المسلمين والمشركين تغير عما كان عليه عندما نزلت آية المؤلفة قلوبهم، إذ كانت الأمة مستضعفة وفي حاجة لإغراء محدثي الإسلام بالحوافز المادية، أما عندما قويت، فلم تعد بها لذلك حاجة[1].

وبالعقلية المتفتحة نفسها على الجيد في الحياة، وتقديم المصلحة العامة على النص من كتاب السنة، نسخ "عمر بن الخطاب" الآية (41) من سورة الأنفال: ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ﴾. وقد جرت السنة النبوية على تطبيق هذه الآية منذ نزولها، ففي غزوة خيبر احتفظ الرسول لنفسه بخمس الغنائم، وقسم الباقي بين أفراد الجيش، لكن الوضع تغير جذريًا في خلافة "عمر" ومع فتح أرض السواد، وإن انقسم المسلمون بإزاء ما فعله "عمر" إلى فريقين: فريق النقليين يقوده "بلال بن رباح" و"الزبير بن العوام"، ممن رفض نسخ الآية غير مبال بالمتغيرات الجديدة، وفريق العقليين وعلى رأسه "معاذ بن

(1) ابن جرير الطبري، جامع البيان (ج1)، مصدر سابق، ص 201.

جبل" و"علي بن أبي طالب" و"عمر" نفسه، ممن قدم العقل على النقل، أي المصلحة العامة على نص الآية، وهو الذي انتصر فنسخت الآية.

وإذا كانت نصوص القرآن محصورة ومعلومة، فإن الأمر لم يكن كذلك مع نصوص الأحاديث النبوية؛ لأنها لم تدون كاملة، وكانت موزعة بين الصحابة، وكل يحفظ منها بحسب ما يسرته له ظروفه، أو بقدر سعيه في تتبعها لدى غيره، وكان المنهج السلفي يحكم على متن الحديث من خلال السند، بحيث إذا صح السند عنده فقد صح المتن، دون اعتداد بما ينطوي عليه المتن من مخالفة للقرآن، أو بما ينطوي عليه من تناقض مع العقل.

في مقابل ذلك، كان المنهج الاعتزالي يحكم على السند من خلال المتن، على معنى أن صحة السند بالمقاييس السلفية، لا تكفي لتمرير المتن وقبوله، بل لابد من إخضاعه لآلة النقد العقلية، بغرض التحقق من موافقته لمعقول الدين وصحيح القرآن. وحين يظهر بميزان هذه الآلة ضعف المتن، فإن هذا الضعف يرتد إلى السند فيطوله.

ومع "الشافعي" تم رفع الحديث النبوي إلى مرتبة أصول الدين بواسطة نظرة كلية إلى السنة بوصفها تبيانًا للقرآن، لا يمكن لصحيحها أن يتعارض مع نصوص الكتاب؛ لأن المبين لا يمكن أن يتعارض مع المبين"[1].

وبهذه الكيفية، كرس "الشافعي" الأحاديث كمصدر مرجعي مواز للقرآن وحاكمًا عليه، وأصر على منع نسخه السنة بالقرآن، حين تراءت له محاولات استثمار النص الديني، فندب نفسه لتصحيح المفاهيم عبر تأسيسه (علم المصطلح)، وهو ما أدى به أن يدافع بحرارة عن وجوب اتخاذ السنة الصحيحة في نفس مستوى ومرتبة القرآن، باعتبارها مفسرة له، وضابطة لتأويله ومفاهيمه: حتى لا يتحول إلى نص حمال لأوجه.

(1) محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، مصدر سابق، ص 51.

وهكذا نظر "الشافعي" إلى السنة باعتبارها نصًا مكافئًا للقرآن، من حيث وجوب العمل بكليهما، فهما معًا يتمان بعضهما، ويجمعهما اسم النصوص الموحى بها، والتي يرجع إليها أولاً في إثبات أحكام الشريعة.

ويذكر الشافعي: "فكان مما ألقى في روعه (النبي الكريم) سنته، وهي الحكمة التي ذكرها الله، وما نزل به عليه كتاب فهو كتاب الله. وكل جاءه من نعم الله كما أراد الله"[1].

فالسنة إذن كما يراها "الشافعي"، ومن بعده "ابن حنبل" ومجمل الفقه السلفي، هي في مرتبة القرآن، فكلاهما وحي ألقي في روع النبي، ومن ثم فإذا حدث تعارض بين نص سني ونص قرآني، وجب أن تجرى عليه القواعد التي يتم بها رفع التعارض بين نصين للوحي، حيث لا فرق بين هذين الضربين من التعارض، ومن بين هذه القواعد تخصيص العام، أو تقييد المطلق، أو حمل الخاص على العام، أو حمل المطلق على المقيد.

والمشكلة في الحقيقة تكمن في ثبوت وصف الوحي لكل ما يطلق على اسم السنة، التي لا يمكن لها أن تكون نصًا مكافئًا للقرآن، حيث المنظومة السلفية لا تميز بين حديث متواتر وحديث آحاد[2]، وترى أن أحاديث الآحاد سنة، وكان "أبو حنيفة" يبالغ في التحوط حيالها، فيما توسع الحنابلة في قبول خبر الواحد في الحديث، فلم يشترطوا إلا صحة السند، مسبغة عليها بذلك وصف الوحي، رغم اعترافها بأن ذلك الوصف ليس قطعيًا في حقها، ومن هنا فهي تضعها في مرتبة القرآن، ولا تنظر إليها باعتبارها تالية عليه في الاعتبار. ومن المعروف أن أهل السنة كانوا يختلفون فيما بينهم إلى فريقين: أهل الرأي بزعامة "أبي حنيفة"، وأهل

---

(1) الشافعي، الرسالة، مصدر سابق، ص 103.

(2) سرد ابن القيم في كتابه (الصواعق المرسلة) أكثر من عشرين دليلاً لإثبات أن صحيح حديث الآحاد هو يقين اليقين: يراجع عمر سليمان الأشقر: نظرات في أصول الفقه، عمان، دار النفائس، 1999، ص 345.

الدين بزعامة "ابن حنبل"، وكانوا يختلفون حول إطار السنة، هل أنها تعني السنة العملية المتواترة القطعية فقط؟ أم تشمل السنة القولية، وأخبار الآحاد، والأخبار الضعيفة المشكوك فيها. بل إن "شهاب الدين القرافي المالكي" (626- 684هـ)، قد بين أن ما صدر عن الرسول بصفته نبيًا مرسلاً، يعد تشريعًا إسلاميًا يجب العمل والالتزام به، أما ما صدر عنه في تدبير شؤون الأمة وسياستها، فلا يعد من التشريعات الإسلامية، وإنما هي اجتهادات منه بوصفه بشرًا[1].

وعندما جاء "الشاطبي" في القرن الثامن، خالف ما ذهب إليه "الشافعي"، فذكر أن: "رتبة السنة التأخر عن الكتاب في الاعتبار. والدليل على ذلك، أمور: احدها، أن الكتاب مقطوع به، والسنة مظنونة والقطع فيها إنما يصح في الجملة لا في التفصيل، بخلاف الكتاب فإنه مقطوع به في الجملة والتفصيل، والمقطوع به مقدم على المظنون، فلزم من ذلك تقديم الكتاب على السنة. والثاني، إن السنة إما بيان للكتاب أو زيادة على ذلك، فإن كان بيانًا فهو ثانٍ على المبين في الاعتبار، إذ يلزم من سقوط المبين سقوط البيان، وما شأنه هذا فهو أولى في التقدم، وإن لم يكن بيانًا فلا يعتبر إلا بعد ألا يوجد في الكتاب، وذلك دليل على تقدم اعتبار الكتاب"[2].

ويبدو طغيان الاستشهاد بالحديث وأقوال الصحابة من قبل دعاة السلفية، مدعاة للجوئهم إلى اهتمام مطبوعاتهم الفائض بتقنية الإسناد، بهدف تتبع سلسلة الرواة الذين عن طريقهم تم إسناد الحديث إلى النبي الكريم، وأن جازت الإشارة إلى أن هذه التقنية عينها هي التي ساهمت في تأسيس علم التاريخ العربي والإسلامي في منهجيته الأولي، وسبقت التدوين بتأسيس الذاكرة الفردية إسنادًا للذاكرة الجماعية، فيما بقيت الذاكرتان، حتى عصر التدوين، تقران المشافهة.

---

(1) الإمام شهاب الدين الفراتي المالكي: الحكم في تميز الفتاوى عن الأحكام وتصرف القاضي والأحكام.

(2) الشاطبي، الموافقات، ج4، ص 7.

ويجدر ذكره أن الواقع والاجتهاد السياسي الحالي هو الذي تحكم، ودفع بظواهره واشتراطاته، لجمع الحديث النبوي وهو ما يخالف القائمين من أغلب الدارسين، على أن بداية هذا الجمع كانت دينية قحة، فيما نشوء الاهتمام به كان في الأساس لخدمة أغراض عملية في بناء الدولة الإسلامية، كالإفادة من أحكام النبي الكريم وقضاياه في التشريع والتنظيم[1].

ويبدو أن مشكلات تتصل بتطبيق الشريعة، أطلت برأسها نهاية القرن الأول الهجري، حين أخذت تطبق في مختلف المدن والولايات قواعد فقهية منفصلة ومختلفة، تتعلق بمسائل متعددة (الخراج، الجزية، الغنيمة، الضريبة، الفيء، الأرض، النظم الإدارية..)، استمدت من تفسيرات الفقهاء في كل بلد، وأصابها التعقيد بما في ذلك البلد أو ذاك من قوانين عرفية ونظم سابقة.

ولاحظ كبار الفقهاء ما كان ينطوي عليه هذا الأمر من خطر، مما اقتضى التفكير في نشوء علم جديد، غايته جمع الحديث ونقده وتصنيفه، والحصول في النهاية، بقدر الإمكان، على مجموعة متفق عليها منه يتقبلها الجميع. واستأثرت هذه المهمة بالكثير من طاقات الفقهاء والعلماء في القرن الثالث، حتى أصبح حديث الرسول يعتبر مرجعًا ثانيًا معتمدًا للفقه والعقيدة[2].

إذ خلال هذا القرن، ظهرت مصنفات أهل السنة في الحديث على يد علماء سنة، فيما اعتبروا "الستة الصحاح" هو جامع الترمذي (ت 229هـ)، وصحيح البخاري (ت 256هـ)، وصحيح مسلم (ت 261هـ)، وسنن ابن ماجه (273 هـ)، وسنن أبي داود (ت 279 هـ) وسنن البستاني (ت 303هـ). وقد

(1) محمد حافظ دياب: "السيرة النبوية والمغامرة الإبداعية – مقاربة في منهجية التدوين" في مجلة النهج، دمشق، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، 2004، ص 62.

(2) محمد إبراهيم الفيومي: الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي، القاهرة، دار الشروق، 1998، ص 13.

دونت السنة في كتب مستقلة كمتون سردية صرف، بغير إشارة إلى سياقات الواقع التي كانت تلابسها في لحظات التلقي الأولى أو في ظروف التدوين المتأخرة، ليتعاطاها العقل الإسلامي ككائنات تشريعية مطلقة وكاملة.

على أن عملية جمع الحديث وتدوينه لم تكتف بالمتواتر المشهور، بل راحت تفتش في مبالغة ونهم، بقدر واضح من التصنع والافتعال، عن كل خبر تشتم فيه رائحة النسبة إلى النبي، وترادف بين أحاديث الآحاد ومصطلح السنة، الأمر الذي فتح الباب واسعًا أمام سيل جارف من الروايات والأخبار، كان بعضها صحيحًا بغير شك[1]، وفي ذلك دلالة على تفشي ظاهرة الوضع والانتحال لتبرير نظرية أهل السنة التي بناها أبو الحسن الأشعري، وزكاها الخلاف السياسي المتواصل، وهو ما أدى بعد ذلك إلى ظاهرة التضخم الكمي في الحديث، بكل أعراضها الإشكالية على مستوى السند والمتن، لدرجة أضحت فيها السنة منظومة لاهوتية عسيرة الفهم، أو لائحة تشريعية مكتظة بالتكاليف، فيما لم يتوفر علم الحديث على أدوات نقد كافية لتنقية النص السني، مع الكم الهائل من الروايات الواجب فحصها، والعدد الغفير من الرواة الواجب وزنهم بالجرح والتعديل، ما يشي بأن ظاهرة الوضع والانتحال في جمع الحديث وتدوينه، تكشف عن مصالح القوى الاجتماعية المتصارعة، أو "العصبية" بتعبير "أحمد أمين"[2].

كما انعكس هذا الصراع بشكل واضح، على وجود منهجيتين في الجرح والتعديل، حيث عول التيار المحافظ على صحة الإسناد وهي التقنية التي لم تستطع أن تمنع ظهور الروايات المناقضة للتاريخ، والمعارضة للقرآن والمنافية لمنطق الفعل. بينما لفظ تيار التأويل هذا الأسلوب: حين رأى فيه "الجاحظ" "وسيلة يحتج بها أصحاب الجهالات"[3].

---

(1) عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام – العقل الفقهي السلفي بين السلف والتاريخ، مرجع سابق، ص 237.

(2) أحمد أمين ، ضحي الإسلام، مصدر سابق، ص 206.

(3) الجاحظ: الحيوان (ج4)، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1938 – 1945، ص 96.

ووقعت خصومات بين علماء الفرق الإسلامية، بسبب علم الجرح والتعديل والتصحيح والتضعيف، وصلت إلى الرمي بالضلال، والاتهام بالفسق، وأحيانًا بالكفر.

ومر جمع الحديث بظروف عسرة، فيما كان هناك الرأي القائل بعدم تدوين أي كتاب خلا القرآن، فيما ذكر أن الخليفة الأول "أبي بكر الصديق" أتلف الأحاديث، لإقراره باستحالة تدوينها كما نطقها النبي الكريم بالضبط[1].

ووردت أحاديث تطالب المسلمين بعدم تدوين السيرة النبوية: فالرسول نهى عن تسجيل السنة وقال: "لا تكتبوا عني ومن كتب عني غير القرآن فيلمحه، وحدثوا عني ولا حرج، ومَن كذب على متعمدًا، فليتبوأ مقعده من النار"[2].

وقال أبو سعيد الخدري: استأذنت النبي ﷺ أن أكتب الحديث، فأبى إن يأذن لي"[3].

فيما هناك مَن يرى أن النبي الكريم قد غير رأيه بعد ذلك، وسمح لبعض الصحابة أن يسجلوا السنة النبوية، وحجتهم أن النبي خشي في بادئ الأمر أن يختلط القرآن بالحديث، وعندما اطمأن إلى عدم حصول ذلك، سمح بتدوين السنة، فالخطابي يقر بأنه: "نهى الرسول عن كتابة الأحاديث أول نزول الوحي مخافة التباس أقواله وشروحه وسيرته بالقرآن"[4].

والراجح أن السبب الفعلي لنهي الرسول أصحابه عن كتابه السنة، هو خشية أن يتكرر ما حدث في الأديان السابقة، وهي أن للعامة نزعة ملحة مبالغة في تمجيد

---

(1) شمس الدين الذهبي، تذكرة الحفاظ (ج1) ص 5.

(2) مسلم بن الحاج القشري: صحيح مسلم (الجزء الثامن) بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1997، ص 224.

(3) من حديث أبي سعيد الخدري، دار الطباعة، 1332هـ.

الخطيب البغدادي: الكفاية في علم الرواية، مطبعة حيدر أباد، 1357هـ، ص 149.

(4) الخطابي البستي: معالم السنن (ج4) حلب، 1351هـ، ص 164.

الأنبياء، ما يمكن أن يفسر ابتعاد "عمر" عن تدوينها، وعدم تدوين الصحابة للأحاديث طوال عهدهم.

فلقد كان الحديث النبوي يروي بالمشافهة إلى فترة متأخرة، بل نص على أن يكون كذلك، خشية أن يختلط بعضه بالقرآن، وهو ما يشير إلى أن الخليفة "عمر" أراد أن يكتب السنن، فاستفتى أصحاب النبي، فأشاروا عليه بأن يكتبه، فاستخار الله شهرًا، ثم أصبح يومًا وقد عزم الله له فقال: "إني كنت أريد أن أكتب السنن، وإني ذكرت قومًا كانوا قبلكم كتبوا كتبًا فأكبُّوا عليها وتركوا كتاب الله، وإني والله لا أشوب كتاب الله أبدًا"[1].

وقد سار على رأي "عمر" كثير من الصحابة، ممن رأوا العناية بنقل الحديث بالمشافهة، وعدم كتابته[2]، وإن أشار "أبو هريرة" إلى بعض من الصحابة أباحوه[3]. وبلغ الاهتمام بدقة تحقيق الحديث، ما ورد أن "جابر بن عبد الله الأنصاري" ابتاع بعيرًا، وشد عليه رحله، وسار به شهرًا حتي قدم الشام، ليسأل عن حديث القصاص، وما تواتر في (علم الحديث) حول تقسيم الوزراة إلى طبقات، وضبط تنوع صور تلقي الحديث ما بين السماع والقراءة والإجازة

---

(1) اعتماد السنة في أول أمرها على النقل الشفاهي أو المدون، تعد مسألة خلافية: فموريس بوكاي يرى أنها لم تكتب إلا بعد انقضاء مدة من الزمن بعد وفاة النبي. يراجع:
موريس بوكاي: القرآن والتوراة والعلم، القاهرة، 1971، ص 173.
وهناك مَن يرى أنها اعتمدت طريق المشافهة والكتابة معًا، منذ عهد النبي. يراجع: محمد بن طولون الدمشقي: إعلام السائلين عن كتب سيد المرسلين، تحقيق محمود الأرناؤط، القاهرة، مؤسسة الرسالة، 1403هـ.
ويراجع أيضًا:
محمد مصطفى الأعظمي: دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، الرياض، جامعة الملك سعود، بدون تاريخ.
(2) المرجع السابق، ص 66.
(3) المرجع نفسه، ص 68.

والمناولة والمكاتبة والإعلام والوصية والوجادة، وتعني هذه الوجادة أخذ العلم من صحيفة من غير سماع ولا إجازة ولا مناولة.

ويشار إلى أن بعض رواة الحديث، بحسب ما ذكره "ابن حزم الأندلسي"، كانوا إذا ما حدثوا بالحديث، لا يعقبون عليه بأي شرح أو تعليق، خشية تغير دلالته، حتى لو كان ضرب مثال أو إيراد شاهد، إذ للعبارات الشارحة منطوق مغاير لمنطوق الحديث، فيما التغاير في المنطوق يؤدي حتمًا إلى تغاير في المفهوم[1].

وهذا القول يصدر عن تصور معين للحديث، قوامه أنه ذو بعد واحد، وأن كلامه يساق على مستوى واحد، وأن لمعناه وجهًا واحدًا، فلا يكون والحال هذه احتمال ولا ترجيح، ولا خفاء ولا احتجاب، ولا اشتراك ولا مجاز، ولا اشتباه ولا تأويل، فالدلالة بينة، والقصد واضح، والأصل نقي، وليس على متلقيه سوى الإنصات والكف عن الكلام.

وقد تلونت ظاهرة جمع الحديث وتدوينه بالتيارات الفكرية المختلفة: فالبعض اتبع منهجًا قوامه الجمع فقط، بغية إرساء قواعد علم مستقل كما فعل "مسلم"، والبعض الآخر رمي أساسًا إلى الغاية الفقهية كالبخاري، بينما عمد "ابن حنبل" إلى منهج استهدف جمع أحاديث كل راوٍ على حدة. وهذا التنوع أثرى نشوء العلم، وأدى اختلاف المنحى إلى إرساء أصول منهجه في الجرح والتعديل.

ولما كان الحديث النبوي يمثل المرجع الثاني للتشريع، فإن أهميته الأساسية لا تكمن في كونه علمًا من علوم الدين، بقدر تأثيره على طبيعة النظم التي تمس الواقع المعيش. والمشهور أن تدوين الحديث قد بدأ في مستهل القرن الثاني للهجرة، حين أمر "عمر بن عبد العزيز" عامله على المدينة "أبو بكر بن محمد بن عمرو"، بأن يجمع ما لديه من حديث الرسول، خوفًا من ضياعه، وكتب إلى الولايات الأخرى يأمرها بذلك أيضًا، وإن وقع في بداياته خلاف بين المحدثين والإخباريين:

---

(1) ابن حزم الأندلسي: الإحكام في أصول الأحكام (الجزء الثالث)، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1983، ص 39.

المحدثون تمسكوا بالسند، وأولوه الأهمية الأولى، ولم يقبلوا حديثًا إلا إذا استوثقوا من رواته، واطمأنوا إلى عدالتهم، وعرضوه على منهجهم قبل أن يثبتوه في أعمالهم وفي قواعد علمهم (علم الرجال)، بحسب ما سموه بقواعد الجرح والتعديل، والصعود في إسناده إلى الأول من أسرة النبي أو من صحابته.

أما الإخباريون ممن اجتهدوا من أجل تطوير آليات معالجة الروايات الشفاهية المتراكمة معالجة ذهنية، تجعلها معطيات قابلة للتدوين، وأخبارًا مؤهلة للتأريخ. فكان لهم منهج آخر مختلف، هو طريق السند الجماعي، أي أن الواحد منهم يبدأ بذكر جميع رواته وأسانيدهم، ثم يجمع ذلك كله ويستخرج منه رواية واحدة، على النحو الذي نجده في أعمالهم.

ورغم ذلك، يمكن القول بأن كلا الفريقين عني بنقد الإسناد بأكثر مما عني بنقد المتن (نص الحديث)، حين توجها في الأساس إلى الراوي ومدى صدقه، وإلى شكل الحديث ولفظه، وليس إلى مضمونه ومحتواه. إذ قل أن تظفر منهم بنقد من ناحية أن ما نسب إلى النبي لا يتفق والظروف التي قيلت فيه، أو أن الأحداث التاريخية الثابتة تناقضه، أو أن الحديث أشبه في شروطه وقيوده بمتون الفقه[1]، بل نقل عن "أحمد بن حنبل" أنه كان يتشدد في مراجعة السند إذا اتصل الحديث بالأحكام والحلال والحرام، ويتجوز إذا اتصل بمسائل أخرى.

ويشار هنا إلى أن منهج الرواية وصحة السند، باعتباره الآلية التي انبنت أثناء التدوين، ظل مجرد ممارسة تفتقد لأي تسويغ نظري، إلى أن ارتفعت به الأشعرية إلى مستوى الآلية.

ومن يومها نشطت حركة تدوين الحديث، واتسعت آفاقها، وتضاعف العاملون في حقلها، في اتساق مع عملية التدوين الواسعة، التي صنفت على عين الأنظمة الحاكمة، ويؤرخ لها غالبًا بعهد "المنصور العباسي" الذي ولي الخلافة من

---

(1) أحمد أمين ، ضحى الإسلام (الجزء الثاني)، مصدر سابق، ص 217.

سنة 136هـ وحتى سنة 158هـ. أما قبل ذلك، فكانت محاولات فردية محوطة بكثير من كراهية تدوينه [1].

وطبيعي أن يكون التدوين الأول للسنة غير مرتب، ولا يقتصر على حديث النبي، فيما كان مختلطًا بالأثر (أقوال الصحابة). وفي هذا الصدد، نبه "أبو جعفر الطحاوي" إلى أن الواحد من الصحابة ليس معصومًا من الخطأ في الاجتهاد، فيرد خطؤه إن تبين بطلانه، ويعذر في ذلك، ويبقى الاتباع للكتاب والسنة، وهو ما ذكره تاريخ الطحاوية في بيان حال السلف تجاه ما ثبت خطؤه من أقوال أحد الصحابة، "ولكن إذا وجد لواحد منهم قول قد جاز حديث صحيح بخلافه، فلابد من تركه من عذر"[2] ثم خلص تدوين الحديث، وتنوع وصنف خلال القرن الثالث الهجري[3]، وتم تدوينه في كتب الأحاديث المعروفة باسم الصحاح الستة.

ويبدو أن ذلك جاء ردًا على ما سماه العصر العباسي بالحشوية، ممن يحشون عقول العامة بأحاديث كاذبة منسوبة للنبي الكريم، وهو ما يبدو في عبث بعض ما

---

(1) يذكر السيوطي: (قال الذهبي: في سنة ثلاثة وأربعين ومائة، شرع علماء الإسلام في هذا العصر في تدوين الحديث والفقه والتفسير والمغازي، فصنف ابن جريح بمكة، ومالك (الموطأ) بالمدينة، والأوزاعي بالشام وابن أبي عروبة وحماد بن سلمة وغيرهما بالبصرة، ومعمر باليمن، وسفيان الثوري بالكوفة، وصنف ابن اسحاق المغازي، وصنف أبو حنيفة رحمه الله الفقه والرأي، ثم بعد يسير صنف هشيم والليث وابن لهيعة ثم ابن المبارك وابن يوسف وابن وهب. وكثر تدوين العلم وتبويبه، ودونت كتب العربية واللغة والتاريخ وأيام الناس. وقبل هذا العصر، كان الناس يتكلمون من حفظهم، أو يروون العلم من صحف صحيحة غير مرتبة. يراجع:

عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي: تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، دار الفكر العربي، 1973، ص ص 112-113.

(2) شرح العقيدة الطحاوية، مصدر سابق، ص 337.

(3) مصطفى السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، القاهرة، مكتبة دار العروبة، 1961، ص 84.

ورد بالبخاري بالذات، ومن طعن في كتاب الله وسمعه النبي الكريم، أو ذكره حديثًا عن أن القرود مكلفون، وأنهم يقيمون حد الرجم على مَن تزني من القردة، ورجمها معهم صحابي اسمه "عمرو بن ميمون"، أو ما رواه عن أن أول ما نزل من القرآن هو "سورة اقرأ" ثم في ذات الصحيح يقول بكتاب تفسير القرآن بأنها "سورة المدثر"، ليقوم السلفيون بعد ذلك بجبر هذا التناقض، بالقول أن النبي قد نبئ باقرأ، وأرسل بالمدثر، أو ما يتواتر لديه الإسناد إلى "فلان" ولا يسميه.

ولعل ما يثير الانتباه في هذا الصدد، ورود أحاديث نبوية، موضوعة في الغالب، تنص على وجوب الالتزام بتفاصيل دقيقة من سلوك المسلم، بناء على تأثير الشياطين أو الملائكة أو الجن، وتسفر في معالجة تفصيلية لهذه الأحاديث، عن شبكة من الأوامر والنواهي الناجمة من تأثير الجن في ضبط هذا السلوك: فعلى المسلم ألا يستنجي بعظم أو روثة لأنها طعام الجن، إذ يروي "البخاري" عن "أبي هريرة" أنه استفهم من النبي عن سبب استبعاد العظم والروثة، فقال : "هما من طعام الجن"[1]، وعلى المسلم أيضًا ألا يستقبل القبلة لغائط أو بول، نظرًا "لحرمة القبلة"[2]، ولا يبول في مكان استحمامه؛ لأن ذلك "يورث الجنون"، ولا يأكل ولا يشرب بشماله "لأن الشيطان يأكل بها، وإذا لم يذكر اسم الله على الطعام "فإن الشيطان يأكل معه ويفسد عليه طعامه"، وإذا سقطت من يده لقمة، عليه "أن يأخذها وأن يميط ما كان بها من أذى ويأكلها ولا يدعها للشيطان". وعليه ألا يشرب من ثلمة الإناء لأنها "كفل الشيطان " وأن لا يطأ امرأته في أول الشهر ولا في آخره ولا في منتصفه؛ لأن الشيطان يشاركه عندئذٍ في وطئها "فيبني معه بها ويشاركه في ولده منها"، ولا يغشي امرأته إذا احتلم قبل أن يغتسل؛ لأنه إن لم يفعل: "خرج الولد مجنونًا"[3].

(1) صحيح البخاري (الجزء الخامس)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1958، ص 58.

(2) صحيح مسلم بشرح النووي (الجزء الثالث)، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1972، ص 153.

(3) المصدر نفسه، ص152.

وإذا تثاءب المسلم، فعليه "أن يمسك على فمه؛ لأن الشيطان يدخل فيه"، وليس له أن يتغوط في مكان مكشوف "لأن الشيطان يلعب بمقاعد ابن آدم". فإذا كان في الصلاة، فعليه أن ينتبه؛ لأن الشيطان قد "ينفخ في دبره حتي يخيل إليه أنه خرجت منه ريح" أو "يفتح مقعدته فيخيل إليه أنه أحدث ولم يحدث"، وإذا سمع ديكا يصيح، عليه أن "يسأل الله من فضله"، لأن الديك "رأى ملاكًا". أما إذا سمع حمارًا ينهق، عليه أن يذكر اسم الله، لأنه "علي ظهر كل بعير شيطان". فإذا سافر في عمل أو تجارة، ليس له أن يسافر وحده، لأن "الراكب شيطان، والراكبان شيطانان"، فلا يتكون الركب إلا من ثلاثة فأكثر. ولهذا "لا يخلو رجل بامرأة إلا كان الشيطان ثالثهما"[1]. وإذا دخل بيته "وتراءى له سوادان في زاوية البيت، عليه أن يضربه قبل أن يتكلم فإنه شيطان"، فإذا حلت العتمة عند العشاء، عليه أن يكْفت صبيته"، أي يمنعهم من الخروج في ذلك الوقت "لأن للجن انتشارًا وخطفة، وللشياطين في ذلك إيذاء لكثرتهم". فإذا ذهبت ساعة من العشاء، لا بأس أن يخلي صبيته، "وأغلق بابك واذكر اسم الله، وأطفئ مصباحك واذكر اسم الله، وأوك سقاءك واذكر اسم الله، وخمر إناءك واذكر اسم الله، فإن الشيطان عندئذ لا يفتح غلقًا، ولا يحل دكاء، ولا يكشف آنية"[2].

وأخرج "البخاري" عن "أبي هريرة"، قال رسول الله ﷺ: "يعقد الشيطان على قافية رأس أحدكم إذا هو نام ثلاث عقد، يضرب على كل عقدة عليك ليل طويل فارقد، فإن استيقظ فذكر الله انحلت عقدة، فإن توضأ انحلت عقدة، فإن صلى انحلت عقدة، فأصبح نشيطًا طيب النفس، وإلا أصبح خبيث النفس كسلانًا"[3].

---

(1) صحيح البخاري، مصدر سابق، ص 59.

(2) صحيح مسلم بشرح النووي ومصدر سابق، ص 654.

(3) السيد محمد حقي المنازلي: كتاب خزينة الأسرار في الأحاديث الواردة عن سيد الأبرار، القاهرة، المطبعة والمكتبة السعيدية ، بدون تاريخ، ص 34.

ويذكر المؤرخ الألماني "آدم ميتز A.Mitz"، أن الأحاديث التي قدمها "ابن عقدة" في القرن الرابع الهجري، بلغت مائتين وخمسين ألف حديث[1].

كذلك يورد "السيوطي" آلافًا من الأحاديث الموضوعة والمكذوبة، ذكر إسناداتها بتفصيل[2].

وبسبب هذا، ألف "الدارقطني" و"الخطيب البغدادي" كتبًا تعالج "تصحيفات الحديث"، عولوا فيها على منهج الجرح والتعديل، وتحدث "ابن الجوزي" في كتابه (الموضوعات)، الذي اعتمد فيه على كتاب (الأباطيل) للجوزقاني، عن صنوف خمسة لمن وقع في حديثهم الموضوع والكذب والمقلوب من الرواة: من غلب عليهم الزهد والتقشف فغفلوا عن الحفظ والتمييز، ومن لم يعاينوا علم النقل فكثر خطؤهم وفحش، وثقات لكن اختلطت عقولهم في أواخر أعمارهم، وَمَن غلبت عليهم الغفلة، ووضاعون تعمدوا الكذب وذكر أسماءهم[3]. وقد حدا ذلك بمالك بن أنس إلى رد احتجاجه واجتهاداته لبعض الآثار المنسوبة إلى النبي إذا خالفت ما نص عليه القرآن[4].

وربما لهذا، رأى "الألباني" ضرورة تنقية الكتب الشرعية كلها من الأحاديث الضعيفة والموضوعة والإسرائيليات والآراء الفقهية التي تخالف الحديث الصحيح، وأطلق على ذلك مرحلة التصفية، وتليها مرحلة التربية التي تتم بناء على هذه الكتب الصافية. ولم يتردد "الألباني" في الإشارة تكرارًا إلى ضعيف الأسانيد التي يعتمدها شيوخ نجد، وافتقارهم إلى الأدوات المنهجية الضرورية

(1) آدم ميتز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام (الجزء الأول)، نقله إلى العربية محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1957، ص 337.

(2) جلال الدين السيوطي، اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، بدون تاريخ.

(3) ابن الجوزي ، مصدر سابق، ص 458- 474.

(4) محمد أبو زهرة، أصول الفقه، ص 9-10.

لضبط الحديث قبل اعتماده مرجعًا للرأي الفقهي، وهو ما رآه أمرًا معيبًا بصورة خاصة في مذهب إخباري كالمذهب الوهابي[1].

وطالب "أحمد كمال أبو المجد" بضبط منهج جديد لوزن أسانيد الأحاديث ومستواها، وضبط منهج تفسيرها وكيفية تنزيل أحكامها على الوقائع الجديدة[2].

كذلك أوضح الشيخ "محمد الغزالي": "أن الحكم الديني لا يؤخذ من حديث واحد مفصول عن غيره، وإنما يضم الحديث إلى الحديث، ثم تقارن الأحاديث المجموعة بما دل عليه القرآن الكريم، فإن القرآن هو الإطار الذي تعمل الأحاديث في نطاقه لا تعدوه"[3].

ومنطلق هذا التوجيه، أن كل حديث نبوي تنزل في سياق بعينه، ولا يمكن اختزاله إلى مجرد منطوق، مما يوجب على المشتغل بعلم الحديث ألا يقتصر على مجرد مصداقية منطوقه، بل لابد أن يشفعه باستيضاح مقامه، بواسطة مقابلته بما ورد في القرآن الكريم: اعتبارً من التعميم في مصدر هذا الوحي الأول، والتفصيل في مصدره الثاني (الحديث النبوي).

وبجانب الكتاب والسنة، كانت آثار الصحابة والتابعين، أي أقوالهم في مسائل العقيدة معتمدة لدى دعاة السلفية، وهو ما عبر عنه "ابن القيم" حين أسس لقاعدة منهجية تقول: "فتاوى الصحابة أولى أن يؤخذ بها من فتاوى التابعين، وفتاوى التابعين أولى من فتاوى تابعي التابعين، وهلم جرًّا، وكلما كان العهد بالرسول أقرب كان الصواب أغلب، فإن التفاوت بين علوم المتقدمين والمتأخرين كالتفاوت الذي بينهم في الفضل والدين"[4].

---

(1) أحمد صبحي منصور: "الإسناد في الحديث"، في: مجلة (الإنسان والتطور)، العدد (63)، القاهرة، ص 117.

(2) صحيح البخاري، كتاب المناقب، باب المشامة في الجاهلية، حديث رقم 3636.

(3) ستيفان لاكروا: زمن الصحوة – الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012، ص 115.

(4) أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن قيم الجوزية، إعلام الموقعين عن رب العالمين، مصدر سابق، ص 118.

ومع الكتاب والسنة والآثار، تنادى هؤلاء الدعاة بالعودة دومًا لإجماع الصحابة والتابعين على دلالة الكتاب والسنة، فيما لابد لهذه الدلالة من أن تتمتع بحصانة إجماع هذا السلف الصالح، ما عني أن السلفية منحت الإجماع من القوة ما لم تمنحه لأي أصل آخر، بل لقد قدمت عليه جميع الأصول الأخرى، بما فيها الكتاب والسنة، وأكثر من ذلك، منحت الإجماع مرتبة الحجة غير القابلة للنسخ، بحيث لا يتغير بإجماع آخر انعقد من العصور التالية.

ورويدًا، مع تواتر مفهوم "النص" الذي صاغه "الشافعي"، عبر تقنينه الإجماع كمصدر تشريعي، بدا نص الفقيه السلفي يكتسب قدسية موازية للنص القرآني أو النبوي، الأمر الذي اتسع بعد ذلك، ووصل إلى تصريحات واضحة وتطبيقات عملية، حيث الاستشهاد بالنبي، وحتى بالصحابة، طغى كثيرًا على الاستشهاد بالقرآن، وكان هذا الاستشهاد مقيدًا، ليس بالمناسبة المحلية التي نزلت الآية بها، وتفسير الحديث النبوي لها فحسب، بل بفهم الصحابة والتابعين، إلى درجة طبقت فيها آليات النص (الوحي) على نص الفقيه، إثباتًا واستدلالاً، وتحولت السلطة من النص الأول (الوحي) إلى النص الثاني (الفقيه). وعلى المدى أضحي نص الفقيه تراثًا دينيًا، لدرجة لم يفرق في طبيعته بين المكانة والقداسة.

ذلك أن ربط القرآن بالسنة ربطًا مطلقًا عبر مفهوم النص، أدى إلى ابتسار الكثير من الآيات القرآنية، وحرفها عن مسارات أزمنتها التاريخية، وإخضاعها إلى أحاديث وتفسيرات ووقائع، ارتبطت بالسنة في التأويل والتفسير، وتداخل الأصل (القرآن) في الفرع (السنة). وقد تشدد دعاة السلفية في الرجوع إلى السلف الصالح في فهم القرآن والسنة، حين اتخذوا من أعمالهم وحدها مرجعًا وهدى، ما عنى طغيان الاستشهاد بالحديث وقول الصحابة على الاستشهاد بالقرآن، وحتى مع الاستشهاد بالقرآن، جاء مقيدًا ليس بالمناسبة التي نزلت فيها الآية، وتفسير الحديث لها فحسب، بل بفهم الصحابة والتابعين. ونتج عن ذلك، بروز منهجية نصوصية لدى هؤلاء الدعاة، كرست اختراق التراتبية المقررة للنصوص (القرآن والسنة، الأثر، الإجماع)، مع اعتمادها على تقديم نص وتأخير آخر، معولة

بالدرجة الأولى على نصوص الحديث، وتحكيم نصوص مروية عن الرسول فيما استجد من أحداث، بل وتقديم الحديث الظني على حكم قرآني قطعي، وهو ما يتضح في قول "الأوزاعي": "إن السنة جاءت قاضية على الكتاب، ولم يجئ الكتاب قاضيًا على السنة، أي أنها مبينة لما ورد في الكتاب ومفصله لمحملاته".

بل إن دعاة السلفية زاحموا ما تنزل به الوحي في كثير من صلاحياته، حين جعلوا من السلف مصدرًا للتفكير والتشريع، ومثلاً معتمدًا ووحيدًا للإسلام، وأصروا على التعامل مع القرآن من خلال الفقه، وقدموا مقولاتهم الفقهية ككائنات تشريعية مطلقة، وزودوها بأدوات منهجية ومعرفية محدودة، لا تسمح باستخراج مكنونات الكتاب، ولا الانتباه إلى تعدد سياقاته وتنوعها، ولا استيعاب المستجدات بواسطة أدلة أخري كالاستحسان والاستصحاب والمصالح المرسلة والاستصلاح وسد الذرائع، فيما ليس هناك سوي القياس الشرعي، الذي يمثل داخل التفكير السلفي القاعدة الوحيدة التي يمكن من خلالها قبول تلك المستجدات، وهو ما صير السلفية في تناقض تاريخي وبنيوي مع مقتضيات الوحي، وآفاق العقل الإنساني المعاصر.

المفارقة هنا، أن السلفيين المتقدمين كانوا يعترضون على الانقسام الحاصل بين كبريات المذاهب الفقهية، من التي حاولت رسم منهجية صارمة في ضبط حركة التعامل مع النص الشرعي كتابًا وسنة، وفهمًا وتنزيلاً، فيما ينطلق اعتراضهم بأن مَن يتبعون هذه المذاهب يرجحونها عن قول الله ورسوله.

ويتحدث الشيخ "محمد الغزالي" عن أن النص التشريعي، الذي لا يقبل خلافًا بين علماء المسلمين، لقطعية ثبوته عن الله عز وجل، هو النص القرآن، وأن ما عداه يقبل الخلاف لظنيه ثبوته عن الله تعالى، وأن السنة النبوية بيان لهذا النص القرآني، ولا تكون حاكمة عليه[1].

---

(1) الشيخ محمد الغزالي، تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، القاهرة، دار الشروق، 1996، ص 306.

ويركز الباحث السوري "لؤي صافي جهد"، في وضع العلاقة بين الكتاب والسنة موضعها الطبيعي، بحيث يكون الكتاب هو الأصل الثابت، وتكون السنة تابعة في مقاصدها وأحكامها لمقاصد القرآن وأحكامه، وبحيث يعود الكتاب قاضيًا على السنة، بدلاً من اعتبار: "السنة قاضية على الكتاب". ولتحقيق ذلك، قدم الباحث مصطلح "الرؤية القرآنية" ليعبر به عن ضرورة فهم الحديث، وتحديد موقعه في بناء المفاهيم والأحكام الإسلامية، برده إلى الرؤية القرآنية التي ولدته، أي إلى جملة المبادئ العامة والقواعد الكلية المستمدة من الكتاب، والمنظمة وفق نسق يربط الفروع بالأصول، ويقدم الأولي على الثانوي، مع فقه أفعال الرسول ومقاصدها[1].

وبالتوجه نفسه، يطالب "محمد السعيد مشتهري" بأن: "نجتمع حول نصوص القرآن، وما اتفقنا عليه من كيفيات الأداء العملي لما أجمله من أحكام، ما لم يخالف نصًا قرآنيًا، أو مقصدًا من مقاصده الحكيمة، ما عدا ذلك فلنتركه جانبًا"[2].

(2) الفقه والكلام:

هذا عن العلاقة بين نص الوحي ونص الكلام، فماذا عن العلاقة بين الفقه والكلام؟ يعرف "الفارابي" علم الكلام بأنه: "صناعة يقتدر بها الإنسان على نصرة الآراء والأفعال المحدودة التي صرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها من الأقاويل"، وبخاصة مع تعدد أدلته، وتراوحها ما بين أدلة أصلية كالقرآن والسنة والجماع، أو فرعية كالقياس والعرف والمصلحة، أو احتياطية كالاستحسان وسد الذرائع وقول الصحابي وشرع من قبلنا والاستصحاب. ويشار هنا إلى أن الموقف السلفي من التراث، يمكن معاينته على نحو أوضح في

---

(1) لؤي صافي، مرجع سابق، ص 61.

(2) محمد السعيد مشتهري: قبل ظهور الفرق والمذاهب، القاهرة، دار مصر المحروسة، 2006، ص 6.

الموقف من علمي الفقه والكلام، باعتبارهما يشكلان أهم نسقين للفكر العقيدي في التجربة الإسلامية، فيما لكل منهما خصائصه وذوقه وبنيته واشتراطاته المعرفية وضروراتها المذهبية والمنهجية، وإن جاز القول بأن الخلافات المذهبية داخل الفقه لم تكن تخضع دومًا للخلافات الكلامية، العقيدية السياسية، بل العكس هو الصحيح، فيما كان "المعتزلة" و"الأشاعرة" و"الماتريدية" منتشرين داخل المذاهب الفقهية، على نحو جعل المذهب الفقهي يعلو على كل المذاهب الأخرى.

كان الفقه الإسلامي، ولايزال، أقرب منتجات العقل العربي إلى التعبير عن خصوصيته، والميدان الذي تلاقت فيه مختلف الاختصاصات. وكما لاحظ المستشرق الكبير "هاملتون جيب H. Gipp"، فلقد استغرق العمل الفقهي: "خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة الطاقات الفكرية لدى الأمة الإسلامية إلى حد لا نظير له، إذ لم يكن المسهمون في هذا الميدان هم علماء الكلام والمحدثين والإداريين فحسب، بل إن علماء اللغة والمؤرخين والأدباء ساهموا بنصيبهم في هذه المجموعة من المؤلفات التشريعية، وفي مناقشة القضايا التشريعية، وقلما تغلغل الشرع في حياة أمة وفي فكرها هذا التغلغل العميق مثلما فعل في الأدوار الأولي من المدنية الإسلامية"[1].

وفي زمن النبي والصحابة، وحتى أواخر العهد الأموي، كان الفقه واقعيًا لا نظريًا، فيما أضحي ابتداء من عصر التدوين يثمر من النظر والافتراض أكثر مما يثمر من الوقائع والعمل. ويفرق بين الفقه والكلام، من جهة أن الفقيه يستنبط "أشياء" من الآراء والأحكام التي صرح بها واضع الملة، بينما المتكلم يقدم إسنادًا عقليًا لهذه الآراء والأحكام التي صرح بها واضع الملة في النص، فيما المصدر واحد بالنسبة لكليهما[2]. وأنه وجب القول إن كلمة فقه أو فقيه لم ترد في القرآن، ولم تعرف بمعناها السائد إلا في العصر العباسي.

---

(1) هملتون جيب: دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس وآخرون، بيروت، دار العلم للملايين، 1964، ص 263.

(2) الفارابي، إحصاء العلوم، مصدر سابق، ص 71.

وعلم الكلام هو علم "تأكيد العقائد الإيمانية بالبراهين العقلية"[1]. وتمثل العقيدة الإسلامية محور دراسة علم الكلام (الإيمان بوجود الله، وصفاته، وصلته بالعالم والإنسان، وملائكته وكتبه واليوم الآخر، والبعث والحساب والجزاء..)، ويتضمن الدفاع عن العقيدة، والبرهان على وجود الله، وتحليل الافتراضات المثارة حول الدين ومعتقداته، مع تحديده لوظائف ثلاث أساسية له: الاستدلال على العقائد الإسلامية عن طريق السمعيات والعقليات معًا، إزالة الشكوك التي من شأنها أن تعتري أذهان المؤمنين، والرد على اعتراضات المخالفين سواء كانوا من الإسلاميين أو من أصحاب المذاهب والديانات الأخرى[2]، وهي وظائف تبدو دفاعية، رأي فيها البعض توجهًا سياسيًا بالدرجة الأولى، يهدف الحفاظ على وحدة الصف، أكثر منه ابستمولوجي يقوم على الإقرار بالاختلاف. وإن جاز القول إنه شكل، ببعض مقولاته الرئيسية، أخطر عملية فرز بين المسلمين، فيما لم يتسن لعلم آخر من العلوم الدينية أن تسبب بهذا الحجم من الانقسام والتفسخ، ناهينا عن أنه كان عميقًا إلى الحد الذي كان بمقدوره أن يعكس ما لديه على معظم نتاجات العلوم الدينية في الإسلام (علم التفسير، علم الفقه، علم التاريخ..).

والمنهج المستخدم في هذا العلم، هو الإقناع بالبرهان والعمل بالدليل، ويبرز فيه اتجاهان كلاميان: اتجاه التنزيه والعدل لدى "المعتزلة"، وتبعهم في ذلك "الزيدية" و"الإمامية الاثني عشرية"، واتجاه الرحمة والعناية والفضل لدى أهل الحديث والسنة، وإن بدا ضروريًا أن يكون هناك اختلاف في وجهات النظر بين المتكلمين بشأن أغلب القضايا، سواء داخل الفرقة الواحدة كالمعتزلة، أو بين الفرق المتحاورة، كالخلاف بين الخوارج و"الشيعة"، أو بين "المعتزلة" و"الأشاعرة"، رغم أن مصدرهم واحد هو القرآن والسنة، وهدفهم واحد هو الدفاع عن عقيدة الإسلام.

---

(1) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، 1981، ص 54.

(2) عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، تونس، دار الجنوب للنشر، 1998، ص 32.

وقد حظى علم الكلام في بداياته بمكانة متفوقة وسامية، وسماه "السفاريني" (علم التوحيد)، واعتبره الإبداع الفلسفي الأصيل لدى المسلمين، وأنه "أشرف العلوم" من حيث الموضوع والمنهج والغاية: فموضوعه هو "عقلنة الإيمان"، أي الإثبات العقلي للأصول الشرعية، ومنهجه عقلاني بامتياز، يجعل العقل معيارًا تقاس عليه الروايات السمعية، وغايته تخليص العقيدة من الشوائب، والعودة بها إلى نقائها الأول[1].

وفي مرحلة متأخرة من تطوره داخل حدوده الخاصة، تحول هذا العلم إلى استدماج سائر البنى النظرية الموازية له، كما حدث مع الفلسفة، التي انزعج متأخرو المتكلمين من أنه لم يعد يتميز عنها، وإن ارتبط هذا التميز بمسألة زائفة، تتعلق بأولوية العقل على النقل، حيث يضع علم الكلام النقل سابقًا على العقل، فيما تفعل الفلسفة العكس[2].

على أنه، ومنذ منتصف القرن الخامس الهجري، شهد تراجعًا مع خفوت صوت المعتزلة وتعاظم علم الكلام الأشعري في أحضان العباسيين والسلاجقة والأيوبيين والمرابطين والموحدين، ممن رفضوا أرباب المذاهب الكلامية الأخرى (علم الكلام المعتزلي، علم الكلام الاثنى عشر..)، وناهضوا التأويل والمجاز، وأضحى يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على "المبتدعة" المنحرفين في الاعتقادات عن توجهات السلف وأهل السنة، وأوغل في التجريد والتمسك بالمنطق الصوري.

والاختلاف وارد بين الباحثين حول نشوء هذا العلم: فالسلفية يعاينونه باعتباره منهج أئمة الحديث والسنة في أصول الدين، ويحددون عليًّا بن أبي طالب

---

(1) حسني حنفي: التراث والتجديد – موقفنا من التراث القديم، القاهرة، المركز العربي للبحث والنشر، 1980، ص 113.

(2) علي مبروك : النبوة من علم العقائد إلى فلسفة التاريخ – محاولة في إعادة بناء العقائد، بيروت، دار التنوير، 1993، ص 29.

كأول متكلمي أهل السنة من الصحابة، لمناظرته الخوارج في مسائل الوعد والوعيد، والعقيدة في أمور القضاء والقدر والمشيئة والاستطاعة، يليه "عبد الله ابن عمر" في كلامه عن العقدية وبراءته منهم ومن زعيمهم "معبد الجهني"، ما يعني، لديهم، خطأ قصره على الفرق الكلامية الخارجة عن أهل الحديث والسنة.

ذلك أن بعضًا من "متعقلة" أئمة الحديث والسنة، ممن فطنوا إلى أن الاستدلال العقلي نافع في الانتصار للملة، انتقلوا إلى موقف مغاير، يذم ويحرم "كلام" خصومهم ويصفونهم بالمبتدعة، ويبيح "الكلام" المناصر لمذهبهم، الموافق للكتاب والسنة حسب فهمهم لهما، ومن هؤلاء "ابن عساكر" الذي استدرك بعد أن ذم الكلام بقوله: "فأما الموافق للكتاب والسنة، الموضح لحقائق الأصول عند الفتنة، فهو محمود عند العلماء"[1].

وهناك مَن يرى أن علم الكلام كان في أصله خلافًا في السياسة وليس في العقيدة، وأنه بدأ على يد الخوارج وأسلوبهم في تدبير الخلاف السياسي مع معارضيهم، بما يحويه هذا الخلاف من تعدد في الفهم، وتنوع في التأويل، وتفسير للحوادث، وأنه شمل العقائد في مرحلة متأخرة[2].

مقابل ذلك، هناك مَن يعتبر علم الكلام إنجازًا من إنجازات عصر التدوين، وأن المعتزلة وحدهم هم مؤسسو هذا العلم، فيما عزف أهل الحديث والسنة عن القيام بدور في هذا الصدد، واكتفوا بإلصاق تهم التكفير على خصومهم المعتزلة، ولم يقدر لهم تقديم صيغة كلامية متسقة إلا بعد ذلك، على يد "أبي الحسن الأشعري"، الذي وضع أصول مذهب أهل الحديث والسنة في علم الكلام، وكتب رسالته في استحسان الخوض في علم الكلام، فصار علمًا معترفًا به كعلم

---

(1) ابن تيمية : درء تعارض العقل والنقل، ضبط وتصحيح عبد اللطيف عبد الرحمن، ج4، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997، ص 7.

(2) عبد المجيد الصغير، فقه وشريعة الاختلاف في الإسلام، ص 130.

من علوم الدين، وهو ما جعل من هذا العلم ميدانًا للصراع بين المعتزلة والأشاعرة، فيما كانت نشأته اعتزالية، وجاءت الأشعرية كرد فعل[1].

من هنا يمكن فهم ذهاب البعض من أعلام السلفية، مثل "جمال الدين المزي"، إلى جواز استعمال علم الكلام في باب الرد على أهل الكلام، ولدفع مزاعمهم بطريقتهم نفسها، وإن التزموا بطريقة السلف في عدم الاستدلال، ابتداء بالحجج الكلامية، لإثبات الحقائق الشرعية[2]، ضاربين المثل بثبات موقف "ابن حنبل" في مسألة خلق القرآن، وهو ما يدل على تصور معين لبعض قضايا علم الكلام يجب تقديره. على أن هذه الطريقة لم تلق قبولاً عند معظمهم، من مثل "الذهبي"، ومؤخرًا "ناصر الدين الألباني"، ممن منعوا الخوض في علم الكلام مطلقًا[3].

على أن هذه الخلافات الفقهية، مهما بدت عميقة وحادة، فإن سرها لا يكمن في القواعد أو الأصول الفقهية، بقدر كمونه في القواعد والأصول الكلامية، بل إن هذه الخلافات لا تعدو كونها شكلاً من أشكال التجلي للخلافات الكلامية.

فجذور الخلاف بين أهل الحديث وأهل الرأي في الفقه، لا تنحصر في الفكر الفقهي، كما يظهر في الجدال والمحاجة بينهما، بل تمتد إلى ما وراء ذلك، إلى النظرة الكلية لدور الحديث والرأي، بل إلى مقاصد وأهداف الدين عامة، وهذه قضايا كلامية تتجاوز الأطر المحدودة للفقه، أو غيره من العلوم الدينية.

صحيح أن الكثير من الفقهاء صاغوا مقولاتهم الفقهية من خلال مزاولتهم للفقه ودراستهم لمواده، لكن الصحيح أيضًا أنهم أضافوا إلى ذلك فلسفتهم الخاصة للفقه، التي اقتبسوها من المواد الفقهية ومن علومهم الدينية الأخرى، وفي النهاية من اجتهاداتهم الفكرية الدينية الخاصة.

---

(1) محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي، ج 3، ص 51.

(2) يراجع على سبيل المثال:

تاج الدين السبكي: طبقات الشافعية الكبرى (الجزء الخامس)، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، بدون تاريخ، ص 87.

(3) ناصر الدين الألباني، مختصر شرح الطحاوية، مرجع سابق، ص 35.

والأمر نفسه يتكرر مع معظم أعلام العلوم الدينية، كعلم الحديث والتفسير والتصوف وغير ذلك، وأن الأصول الرئيسية للمدارس في هذه العلوم هي أصول كلامية، قبل أن تظهر أصول فقهية أو حديثية أو تفسيرية أو تصوفية، فيما الكلام عن المذاهب الفقهية ، أو غيرها من مذاهب العلوم الدينية، لا يستقيم إلا مع وجود مادة كلامية، تفسر هذا المذهب أو ذاك، وتمنحه أصولاً عقلية تبرر تمايزه، أو كينونته الخاصة، وإلا يكون الاختلاف فطريًا وطبيعيًا، كأي اختلاف بين اثنين من الناس، شكلي أو مذهبي أو نفسي، ويتم الاعتراف به، لكنه لا يعتبر اختلافًا علميًا يصل إلى مستوى القول بالمذهبين، أو الاتجاهين، أو المدرستين.

قد لا يكون لبعضهم نظرة كلامية واضحة، بل قد يكون من خصوم الكلام في الإسلام، لكن من الضروري أن تكون له ثمة نظرة كلامية، مهما بدت بسيطة أو محدودة، فهي نظرة كلامية بسيطة ومحدودة، وبالإمكان العثور عليها بين سطور آرائه، أو اتجاه رواياته أو فيما يقبله ويرفضه، أو في أدوات التصديق والتكذيب لديه. وإذا ما تحول إلى توجه جديد، فإن جذور التغير لا تكمن عنده في الحيثيات والتفاصيل، بل في الكليات وأنماط التفكير لديه[1].

يمكن تلمس هذا التداخل في مشروع "الشافعي"، الذي قام على محاولة التوفيق بين أهل الحديث وأهل الرأي، عبر وضع حد لتفريط أهل الحديث القائم على المصلحة المرسلة، باعتبار ما جاء في الشرع من أصول عامة وقواعد كلية، وإفراط أهل الرأي ممن كانوا يكثرون من القياسات القائمة على الاستحسان العقلي.

كذلك اتخذ مشروع "الأشعري" طريقًا وسطًا بين أهل الحديث من "الحنابلة" وأهل الرأي المعتزلة، إذ لم يبتعد عن العقل كما فعل المعتزلة، ولا عن طريق النقل كالسلفيين، بل التوفيق بين المواقف المتناقضة: فالصفات الإلهية،

---

(1) حسن سلهب: علم الكلام والتأريخ – إشكالية العقيدة في الكتابة التاريخية الإسلامية، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2011، ص 274- 275.

مثلاً، هي عين الذات، والقرآن قديم المعنى محدث اللفظ، والرؤية ممكنه الوقوع لكنها لا تقع على محسوس، والكسب لا هو بالجبر ولا بالاختيار، والله خالق الظلم وليس بظالم، والإنسان غير خالق لأفعاله ولكنه مسؤول عنها[1].

وربما كان المفكر السياسي الأشعري "أبو الحسن الماوردي" (364- 450هـ) أبرز من اتهموا بالجمع بين تفسير أهل الحديث وأهل الرأي، إذ على الرغم من أن الباحثين قد أولوا عنايتهم لمؤلفاته الفقهية السياسية، وبالذات في عمله (الأحكام السلطانية)، إلا أن المقدمات التأسيسية لفكره السياسي يمكن أن نجدها في مؤلفاته الكلامية، وبخاصة في عمله (أعلام النبوة)، الذي ناقش فيه فكرة الخلافة، بما يوحي بوجود صلة بين مؤلفاته الفقهية السياسية ومؤلفاته الكلامية، والنظر إليه كمثال لثنائية الفقيه والمتكلم، اعتبارًا من التقاء الفقه بعلم الكلام في مجال الخلافة[2]، وهو ما يتضح لدى "ابن الصلاح" حين ذكر أن: "هذا الماوردي عفا الله عنه يتهم بالرأي، وقد كنت لا أتحقق ذلك عليه، وأتأول له، وأعتذر عنه في كونه يورد في تفسيره في الآيات التي يختلف فيها أهل التفسير، تفسير أهل الحديث، وتفسير أهل الرأي، غير معترض لبيان ما هو الحق منها. وأقول لعل قصده إيراد كل ما قيل من حق أو باطل، ولهذا يورد في بعض المواضع قول أهل الرأي، وما بنوه على أصولهم الفاسدة.. وفي ذلك عظيم الضرر ولكونه مشحونًا بتأويلات أهل الباطل تلبيسًا وتدسيسًا، على وجه لا يفطن له غير أهل العلم والتحقيق، مع أنه تأليف رجل لا يتظاهر بالانتساب إلى أهل الرأي، بل يجتهد في كتمان مواقفهم فيما هو لهم فيه موافق"[3].

---

(1) سعيد بن سعيد العلوي: الخطاب الأشعري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1991، ص 41-42.

(2) إبراهيم محمد زين : نظرية الدولة في الإسلام – الماوردي وثنائية الفقيه والمتكلم "، في: (مجلة العلوم الإنسانية)، العدد السادس، صيف 2003، جامعة البحرين، كلية الآداب، ص 10-75.

(3) فتاوى ابن الصلاح، مصدر سابق، ص 61.

وأدى الخوض في علم الكلام إلى محاولة استخدام العقل المتحرر من كل قيد إلا العقل ذاته، وهو ما حدا بالمتكلمين إلى التصادم مع السلفيين، ممن اعتبروا ذلك نوعًا من الهرطقة والإلحاد. وفي إهاب تكريس نص الفقيه السلفي، بدت مناوءة علم الكلام تقليدًا ساريًا لدى معظم السلفيين، بالنظر إلى اعتماده آلية المناظرة والمجادلة، والنظم العقلية والأسلوب المنطقي، فضلاً عن الاستنباط والاعتماد على القياس في مجال العبادات، فيما نص الفقيه يقوم على تقنية التفسير اللغوي "البيان" في مجال المعاملات، يتمادى بين الوحي والواقع الاجتماعي، دون أن يطابق الأول، وإن اعتمده وأحال عليه، ولا أن يفسر الثاني لأنه ليس نظرية متماسكة حوله، بل أقرب إلى تتبع للمسائل الفقهية في العبادات بأنواعها المتنوعة، والمعاملات والجنايات والقضاء والبيوع وأحكام النكاح، معتمدًا في ذلك على القرآن والحديث.

ويتأكد الأساس الجدلي لهذا العلم في تعريفاته الكثيرة، التي تضمنت في حدودها ذكر موضوع الكلام ومنهجه ومقاصده، فحصرت موضوعه فيما صرح به "واضع الملة" ومنهجه في الاستدلال على صحة ذلك، ومقاصده في نصرة كلام الله ودحض حجج المخالفين.

ودفع أئمة السلف والحديث للكلام، راجع لخوفهم من أن يكون الاحتكام للعقل مصدرًا لإثارة شبهات تزلزل العقيدة، أو لتعجيزهم قوى البشر عن إدراك الحقائق. فلهذين السببين، أرجع "ابن الجوزي" "نهي الشرع عن الخفض فيما يثير غبار شبهة، ولا يقوى على قطع طريقه أقدام الفهم"، مستندًا في ذلك إلى أقوال "ابن حنبل" و"البخاري" و"ابن المبارك" و"عبد الله الحنظلي" و"الدارمي" وَمَن والاهم[1].

ومع ذلك ورغمه، ليس من السهل وضع حدود فاصلة تقطع ما بين

---

(1) ما يعني أن المواجهة كانت بين تيار سلفي نصي (أهل الحديث، والحنابلة، والظاهرية..) من جهة، وبين التيار العقلاني ممثلاً بعلم الكلام والفلسفة من جهة أخري.

الخطابين الكلامي والفهقي في الإسلام، ما دام هناك تداخل بين العقدي والعملي في التجربة الإسلامية الأولى، واعتبارًا كذلك للقدرة التي أبداها العديد من رموز الثقافة الإسلامية في الاضطلاع بالوظيفتين معًا، وظيفة المتكلم ووظيفة الفقيه[1].

ولعل هذا التقارب والتداخل بين الفقه والكلام، رغم حملات التشويه التي استهدفت هذا العلم الأخير من طرف مؤرخي الفرق، هو الذي حمل في وقت مبكر أبا حنيفة على اعتبار علم الكلام "فقهًا أكبر" مقارنة مع فقه الفروع خاصة، وذلك إشارة منه إلى التواصل والتداخل بين العقدي والعملي في الإسلام، ومن ثم تأكيد حاجة هذا العلم إلى مزيد من الفقه والدراية والفهم وتنبيهًا كذلك إلى مبلغ ارتباط هذا العلم بالوسط المعرفي والسياسي في الإسلام[2].

حتى إن "الغزالي" اتهم المتكلمة بأنهم يدعون الدفاع عن الدين ومحاولة إثبات مقاصده بالبرهان العقلي، لكن ذلك لم يكن مقصودهم[3]، وطالب بإلجام العوام عن علم الكلام، واعتبارً من أنه إذا كان الكلام في صفات الله والقضاء والقدر ومعاني الأحاديث قد أحدث مشكلة كبيرة، فإنه لا واجب على غير المختص أن يطلع عليها بتلك التفاصيل، خوفًا عليه من ضرر الانحراف والوقوع في شبهة التجسيم، فإن مثل هذا السبب موجود في الاختلافات الفرعية التي تثار للتفريق بين المسلمين، وتفت من عضد وحدتهم وتعايشهم ومحبتهم، وهي مسائل ليست واجبة التعبد على مَن لم يطلع عليها بتلك التفصيلات الدقيقة التي تذكر في كتب العقائد.

على أن استخدام المتكلمة الفارط للعقل، حدا بفقهاء أهل السنة لإدانة علماء الكلام وعلمهم، محاولين إغلاق أبواب العقل الإسلامي ومنعه من التفكير، وإن

(1) عبد المجيد الصغير، فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام، مرجع سابق، ص 83.

(2) مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة في الإسلام، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1959، ص 208.

(3) الغزالي، المنقذ من الضلال، ص 72.

وجبت الإشارة هنا إلى أن أهل السنة جميعًا، رغم اختلافهم، قد تكاتفوا في هذا الموقف. ويبدأ هذا الموقف المناوئ من "ابن حنبل"، الذي كان رفض الإحداث في الدين هاجسه الأكبر، حيث المسائل المحدثة أدخل في باب الرأي الذي أنكره، ورأى أنه لا فرق بين الزنديق وقارئ علم الكلام. كذلك هاجمه "الشافعي" بضراوة، وحرم النظر فيه، وشكك في عقيدة المشتغلين به واتهمهم بالزندقة، وانتقد رؤية العقيدة الإسلامية في إطار الموروث الثقافي اليوناني، ونقل عنه قوله: "حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد، ويحملوا على الإبل، ويطاف بهم في العشائر، ينادى عليهم: هذا جزاء مَن ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام"[1] أما "أبو يوسف"، وهو حنفي المذهب، فقال "مَن طلب الدين بعلم الكلام فقد تزندق". بعده، طالب "الطحاوي" بالكف عن كلام المتكلمين الباطل، وأيد الأئمة الأربعة في تحريم علم الكلام[2] أما "ابن تيمية"، وهو حنبلي، فرأى أن طريقة المتكلمين مخالفة في منهجها وقواعدها لطريقة المرسلين[3]، وتحفظ "ابن حزم"، وهو ظاهري، تجاه مشروعية علم الكلام. وحرمه "ابن الجوزي" بذريعة سعي هذا العلم للخوض فيما هو مجاوز لحد العقل في عقيدة السلف، مبررًا ذلك بأن علم الكلام أفضى بأهله إلى الشكوك، وكثير منهم إلى الإلحاد، أو شم منه رائحة الإلحاد من فئات المتكلمين وأصل ذلك أنهم ما قنعوا بما قنعت الشرائع، وطلبوا الحقائق، وليس في قوة العقل أدرك ما عند الله من الحكمة التي انفرد بها، ولا أخرج الباري من علمه لخلقه ما علمه هو من حقائق الأمور[4]. وربما لهذا، كان علم الكلام من العلوم المستهجنة، فيما كان أصحاب الحديث وأئمة الفقه ينفرون الناس من الاقتراب منه، وهو ما عبر عنه "ابن قتيبة"، حين ميز أهل

---

(1) أبو إسحاق الشاطبي: الاعتصام (الجزء الأول)، تحقيق سيد إبراهيم، القاهرة، دار الحديث، 2000، ص 130.

(2) شرح الطحاوية، مصدر سابق، ص 146.

(3) ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج12، ص 460.

(4) ابن الجوزي، مصدر سابق، ص 185.

الحديث، وقدمهم في العمل والفضل على علماء الكلام[1] فكره المسلمون البحث في أصول الدين، وعقائده، ونشطوا في تشريعات الحياة العملية، وعلم الفقه الذي نظمها، وهو ما عبر عنه "الغزالي" بقوله: "إن الفقه هو قوت القلوب المؤمنة، أما علم الكلام فهو دواء النفوس المريضة"[2].

ويمكن تفسير هذا الموقف الرافض لعلم الكلام، بالرغبة في حراسة العقيدة على صورتها الأولى، دون الإيغال في الجدال المغرق، فيما نظر الباحث الإسلامي المصري "مصطفى حلمي" إلى النصوص الدينية، باعتبارها نصوصًا عقلية شرعية، لا يتعارض فيها العقل مع النقل، وهو ما حدا به أن يفرق بين (علم كلام سني)، و(علم كلام بدعي)، رفضه أئمة السلف[3].

وفي المجمل، مثلت الصراعات المذهبية والسياسية عاملاً حاسمًا في موقف القدماء من علم الكلام عامة، بحيث اتخذ الموقف منه طابعًا فكريًا وثقافيًا ودينيًا، بين مَن يرفضه ومَن يتبناه، واستغل عدد من النقليين، من فقهاء ومحدثين، محنة "ابن حنبل"، لتكفير أهل الكلام، وبخاصة أنصار العقل منهم، واستدل كل طرف على صواب موقفه بالقرآن والسنة مكفرًا الطرف الآخر. وكان في مقدمة الرافضين فقهاء أهل السنة وأهل الحديث، اعتبارًا من أن الكلام بدعة؛ لأن الخائض فيه خارج عن طريق الصحابة والسلف، وأن الصواب هو التمسك بما صدر عنه السلف، وبالقرآن والسنة والجماعة.

والأمر هنا يتعلق بأن الرؤية النصية التقليدية التي تضفي مرجعية نهائية على النص، من دون تفرقه بين الثابت الكلي المطلق وبين المتغير التفصيلي اللصيق

---

(1) ابن قتيبة: نقد المنطق، تصحيح محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، 1951، ص 8.

(2) الغزالي، قواعد العقائد، ص 32.

(3) مصطفي حلمي، قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي، الإسكندرية، مرجع سابق، ص 32.

بالواقع الاجتماعي، وقفت حاجزًا بين علم الكلام بأدواته العقلية وبين النظر في فاعلية الواقع الاجتماعي حيال النص، سواء في مرحلة تشكيله الأولى، أو في المراحل اللاحقة التي يراد تطبيقه خلالها.

(3) السياج القطعي:

وطبيعي أن يقود ذلك إلى محاولات من قبل أصحاب النزعة السلفية المتشددة إلى التضييق من الاجتهاد، بذريعة ما قد يحمله من شبهة التحلل من الإسلام، وهو ما يعرف لدى أصحاب هذه النزعة بالتغريب، أو قد يتخذ شعارًا للتحلل من الضوابط وتجاوز الثوابت، وفتح باب الحكم للهوى والظن والرأي. يضاف إلى ذلك، نفور هذه النزعة الطبعي من الرأي، أي الاجتهاد على غير مثال من الكتاب والسنة، حيث يعد ذم الرأي لدى السلفيين مقولة أساسية، باعتباره "قول مستحدث"، وهو ما يفسر، على سبيل المثال، رفضهم لمدرسة الرأي في العراق، التي عرفت بالمذهب الحنفي، نسبة إلى "أبي حنيفة النعمان" (80-150هـ) مؤسس هذه المدرسة، وهو ما يفسر خلو صحيحي البخاري ومسلم من أي حديث مروي عنه، فيما يتم تعاملها مع الاجتهاد كاتجاه ينطلق من أسس الإسلام وثوابته، شرط اتباعه لطرق التأويل الصحيحة، وعدم تعطيله للأحكام المنزلة، في محاولة الإجابة عن المستجدات، وهو ما أشار إليه "ابن القيم"، تلميذ "ابن تيمية"، حين عقد في كتابه (أعلام الموقعين) فصلاً في بيان شمول النصوص للأحكام، وإحاطتها بحكم جميع الوقائع، الماضي منها والحاضر والمستقبل، وفصلاً آخر في سقوط الرأي والاجتهاد والقياس وبطلانها مع وجود النص، وفصلاً ثالثًا في بيان أن أحكام الشرع كلها على وفق القياس الصحيح[1].

وبعد وفاة النبي، وقعت اجتهادات استنبطت بنوع من الذائقة التشريعية

---

(1) ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين (ج1)، مصدر سابق، ص 333-337.

العفوية، وكانت مجرد حلول جزئية لوقائع فعلية، ولم تسم هذه الاجتهادات علم الفقه، ولم يسم رجالها من الصحابة فقهاء"[1].

بعدها، يمكن تلمس مقتضيات الاجتهاد في مدرسة الرأي، التي أخذت بالاستحسان والعرف، ووافقتها المالكية وزادت بإجماع أهل المدينة والمصالح المرسلة وسد الذرائع، حيث تناقل أعلام الرأي منهج إمامهم "أبي حنيفة" في الاستنباط، الذي يقول فيه: "إني آخذ بكتاب الله تعالى إذا وجدت الحكم فيه، وما لم أجده فيه آخذ بسنة رسول الله ﷺ والآثار الصحاح عنه التي فشت في أيدي الثقات، فإذا لم أجد في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ، أخذت بقول أصحابه مَن شئت منهم، وأدع قول مَن شئت، ثم لا أخرج من قولي إلى قول غيرهم.. فلي أن أجتهد كما اجتهدوا، فهم رجال ونحن رجال"[2].

تلى ذلك ارتباط مشروعية الاجتهاد بنشوء علم أصول الفقه، وما استلزمه من اتباع قواعد الاستنباط، من مثل استحضار أسباب النزول، وورود الأحاديث، وفهم مقاصد الشارع، والتمكن من لغة التشريع العربية، "فما من عصر عني فيه العلماء بالحديث عن أدوات النظر الاجتهادي، إلا واعتبروا الفكر الأصولي فيه الأداة الأساس والمعرفة الضرورية المهمة للنظر الاجتهادي"[3]. ورغم أن شيوع الممارسة الاجتهادية لم يعرف إلا في مجال الفقه، باعتبار استهدافه لشؤون عملية، إلا أنها طالت على استحياء مجال العقيدة وعلم الكلام، حيث التعبير عن هذه الممارسة عبر مصطلحي "النظر" و"العلم"، تصورًا أنه من الواجب في القضايا الرئيسية لعلم العقائد أن تفضي إلى الجزم واليقين، لا الظن الذي هو من لوازم عملية الاجتهاد في الغالب[4].

---

(1) عبد الوهاب خلاف: علم أصول الفقه، الرباط، المغاربية للطباعة والنشر والإشهار، بدون تاريخ، ص 15.

(2) مسند أبي حنيفة، شرح علي القاري، بيروت، دار الكتب العلمية، 1985، ص 71.

(3) قطب مصطفي سانو، أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر، مرجع سابق، ص 17.

(4) يحيي محمد: الاجتهاد والتقليد والاتباع والنظر- بحث استدلالي مقارن يعنى بتحديد الموقف الشرعي للمثقف المسلم، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 2010، ص 249.

ويذكر، في هذا الصدد، أن معنى الاجتهاد لم يكن يخرج في البداية عن القياس، أو ما يقابله من الممارسات الاجتهادية الأخرى التي وضعت لأجل تحديد أحكام القضايا غير المنصوص فيها، مثل الاستحسان والمصالح المرسلة والاستصحاب وبالتالي فإن مفهومه لم يكن دالاً على بذل الجهد لاستنباط الأحكام من النص وفي النص ذاته، كما هو واضح عند المذاهب الفقهية الأربعة وغيرها من المذاهب التي سادت خلال القرنين الثاني والثالث للهجرة. فقد عد الاجتهاد مصدرًا من مصادر التشريع، وبالتالي فإن موقفه كان في القائمة نفسها التي تضم المصادر الأساسية للاستنباط، كالكتاب والسنة والإجماع، مما يعني أن آلية استنباط الأحكام من المصادر الثلاثة، لم تفهم بأنها من الاجتهاد، حيث الاجتهاد لم يصح إلا مع وجود الحكم الشرعي من هذه المصادر[1].

فمن الناحية المبدئية، إذا كانت الدلالة التي تمنحها المصادر الثلاثة هي القطع والبيان، أو ما يرد إلى ذلك من ظنون مؤسسة على البيان ذاته كحجية خبر الواحد، فإن الاجتهاد لا يفيد إلا الظن والرأي، ما عنى أن العلم به كان من موقع الاضطرار، طالما ليس هناك حكم للنص أو الإجماع على الواقعة. وقد تصدى "الشافعي" للإفراط في القول بالرأي وطلب الحديث، ووجد الحل في القول بالقياس، كطريقة وسط تجمع بين الرأي والنص. فالقياس عنده هو "الذي يمكن للرأي أن يتجلى فيه، بمعنى أنه لا يجوز الاجتهاد إلا بطريقة واحدة. هي إلحاق غير المنصوص عنه بالمنصوص عليه، بعد استنباط العلة الكامنة في النصوص، والتيقن من توافرها في غير المنصوص عنه، وهو ما يعني حصر الاجتهاد في التعليل، وحصر الرأي في التشبيه بنص أو إجماع، فيما أي اجتهاد لا يأتي عن طريقه القياس فلا شرعية له، ما عنى أن الاجتهاد والقياس كما يقول "الشافعي": "اسمان لمعنى واحد". وتأكيدًا لذلك، قدم كتابه (جامع العلم)، الذي أثبت فيه حجية الأخبار والرد على منكريها، وكتاب (إبطال الاستحسان) للرد على "أبي

---

(1) المرجع الساق، ص 9.

حنيفة" وأصحابه في قولهم بحجية الاستحسان. كما قال "الشافعي"، الذي حاول أن يستدل على القياس بالقرآن، ورادف بين الاجتهاد والقياس، "ونحكم بالإجماع ثم القياس وهو أضعف من هذا، ولكنه منزلة ضرورة لأنه لا يحل القياس والخبر موجود"[1].

علي أن مَن جاء بعد "الشافعي" من العلماء، لم يكتفوا بالقدر الضيق الذي اعتمده في الاستدلال على الاجتهاد، بل وسعوا من هذه الدائرة، فاستدلوا عليه بمختلف الأدلة، سواء من حيث النصوص القرآنية فيه، أو الأحاديث الكثيرة، أو دعوى الإجماع، أو سيرة الصحابة وأقوال الخلفاء الراشدين.

ورويدًا، توسع مفهوم الاجتهاد؛ ليشمل ثلاث نواح رئيسية: الاستنباط من النصوص، التي يقتضيها العلم بمقاصد الشرع، وإن لم يلزم ذلك العلم بالعربية، وتحقيق المناط، ويعني تحديد الموضوع بدقة، ليشخص الحكم الشرعي على ضوئه، وهو ما لا يستلزم العلم بالعربية ولا مقاصد الشرع[2]، فيما اقتصر لدى السلفيين عادة على الكتاب والسنة بفهم السلف الصالح.

وقد استمر العمل بالاجتهاد، وفق الأصول المختلف عليها حتى القرن الرابع الهجري، ومنه ظهر الجدل وكثرة الخلاف في علم الفقه، مع تكاثر الآراء والمذاهب، حتى انتهى الأمر إلى سد باب الرأي والاجتهاد المطلقين فركن الفقهاء وغيرهم قرونًا طويلة إلى التقليد، غير عابئين بوجود الحاجة المستمرة إلى الاجتهاد، مع سيادة نزعة فقهية مدرسية قائمة على الاجترار، وتخوف بعض حكام ذلك الزمن من حرية الرأي والقول على نفسه وعرشه، فاحتال وتذرع "لكي ينكل بكل حر يأبى التعاون مع دولته على الفسق والفجور"[3].

وانقسم الفقهاء السلفيون، بصدد الموقف من الاجتهاد، إلى فصائل، منهم

---

(1) الشافعي، الرسالة، مصدر سابق، ص 599.

(2) الشاطبي، الموافقات (ج4)، مصدر سابق، ص 162، 165.

(3) محمد جواد مغنية: الفقه على المذاهب الخمسة، بيروت، دار الجواد، 1982، ص 908.

المتقدمون الأوائل، ممن كانوا ينظرون في الكتاب والسنة ليجدوا ضالتهم في تحديد الحكم الشرعي كابن حنبل، ومنهم مَن وقف في وجه الجمود والتقليد مثل الفقيه اليمني "محمد بن على الشوكاني" (1760- 1834م)، حين رفض الوقوف عند السلف، "فمن حصر فضل الله على بعض خلقه، وقصر منهم الشريعة على مَن تقدم عصره فقط، فقد تجرأ على الله، ثم على الشريعة"[1].

ومؤخرًا رأى المفكر المغربي "محمد عزيز الحبابي" في السلفية، دلالة على الفكر الإسلامي النقدي، في ممارسة الاجتهاد وحرية التأويل[2]، ودعا "أمين الخولي" إلى السير على خطى قدامى المجددين، بالنظر إلى دورهم المميز، وهو ما يتضح في قوله: "إذا ما أسس السلف لفكرة التجديد، وسموا رجاله، حق لنا أن نكمل الفكرة في التجديد ومداه، بالنظر في حياة مَن سموهم مجددي المئات، فنتلمس من عمل الحاكمين منهم، ومن تفكير المفكرين فيهم، ما نري فيه أضواء يبثها الماضي، فيضيء بها طريق المستقبل"[3].

والأمر هنا يتعلق بتضييق السلفية بعامة للاجتهاد في قراءة التراث، على معنى إخضاعه للتأويل والنقد العلمي والمنهج التاريخي، والتحسس من مرادفات هذا الاجتهاد، كالإحياء، والتجديد والإصلاح والتحديث، حيث يصمها بالابتداع، وذلك بذريعة الذب عن بيضة الإسلام، رغم أن تعبير "التجديد" له مشروعية في الحديث النبوي المشهور، بل ويكاد في التراث الإسلامي أن يطابق مفهوم "الاجتهاد" بالمعنى الفقهي. على أن البعض من دعاة هذا الخطاب السلفي، حتى المعاصرين منهم، يعلنون أن باب الاجتهاد لم يقفل، ولكن في إطار أنه لا اجتهاد إلا باستخدام أدوات ومقولات السلف: بقصر الاجتهاد على حجية الإجماع في عهد الصحابة.

---

(1) محمد بن على بن الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق أحمد عمرو عناية، دمشق، دار الكتاب العربي، 1999، ص 253.

(2) محمد عزيز الحبابي: الشخصانية الإسلامية، القاهرة، دار المعارف، 1971، ص 123.

(3) أمين الخولي: المجددون في الإسلام، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992، ص6.

وبهذا المقتضى، تم تأطير السلفية فيما أطلق عليه المفكر الجزائري "محمد أركون" "السياج الدوغمائي" La Clôture Dogmatique، وعني به تلك الذهنية الأرثوذوكسية الراسخة، والمسجونة داخل نظام عقيدي مغلق، ثم صوغه عبر محاولات قامت على الانتقاء والحذف والدمج والرفض، بزعم الحفاظ على خط وحيد مستقيم، يقدم نفسه باعتباره الصحيح، وما عداه ضلال، بما يتيح له أن يشتغل بمنأى عن كل تدخل نقدي[1].

ثانيًا: الموقف من التاريخ

ولدى السلفيين، يبدو التاريخ صورة لتجلي الفعل الإلهي لشؤون البشر، وأن تقدمه قد يبعد المسافة بين المسلم والنص (القرآن والسنة)، حيث التاريخ عندهم وبثقله المعياري، يمثل مصدر غموض وإبهام للنص، ما يشي بأن الالتصاق بالتاريخ أدعى إلى منع الفهم المباشر للنص.

ذلك أن التاريخ، لديهم، واقع في الماضي، لا في الوحي، ومن ثم مجال محتمل للتقدم عند السلفيين دون القطع مع الخطابات الماضية، المؤسسة على مجتمعات انتهت، فيما مثل هذا القطع يسمح بالفهم الأصيل والأكثر مباشرة من النص[2].

وبهذا المقتضى، تتناءى السلفية عن التعامل مع التاريخ، وتنظر إلى الخبرة التاريخية عقب نزول الوحي وتأسيس الجماعة الأولى وحتى الآن (أكثر من 1400 سنة)، باعتبارها ضلالاً وانحرافًا عن الإسلام[3]، اعتبارًا من أن ربطها بسياقها التاريخي، يحيل إلى التعامل معها بمنطق نسبي، ما قد يشجع على ممارسة العملية

---

(1) محمد أركون: الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، 1991، ص 26.

(2) رضوان سليم: نظام الزمان العربي - دراسة في التاريخيات العربية الإسلامية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006، ص 173.

(3) Al – Azmeh, A.: Islam and Modernities, london- New York, Verso, 1993, P. 89.

النقدية بحرية، ويمنحها سبل وأدوات المساءلة، ويؤدي إلى تكريس الحق في السؤال. ومنطلق السلفية في هذا، أن رسالتها عامة، ثبتت مرة واحدة وإلى الأبد، ما ينفي جريانها مجرى التاريخ، وبما لا ينبغي للظرفيات المتبدلة أن تغير من هويتها، أي من ثباتها.

والأمر هنا يتعلق برفض التقليد الخلدوني، الذي يرى التاريخ كعلم يمكنه موضوعه "العمران البشري" من الانتساب إلى العلوم الشرعية والحكمية معًا، وعلى رأسها أصول الدين وأصول الفقه، حيث يقول "ابن خلدون" هو "سنة الله يجريها في الكون على مستقر العادة".

ويرتبط الخطاب السلفي بتصور ديني معين بصيرورة التاريخ، باعتباره ليس استمرارًا، ولا تراكمًا، وإنما تكرارًا متماثل الأنات واللحظات والمراحل، غير متحرك أو مطور، مشدود للحظة تاريخية يمجدها هي لحظة السلف، باعتبارها لديه محور الإشارة الذهبي، المطلق الصحة والكمال، ما حدا به، على الصعيد المنهجي، أن يفرق على نحو تعسفي بين جانبين في الإسلام: الدين النظري المثالي المتضمن في القرآن والسنة، أو المجرد عن لحظات تطبيق نموذجية لدى السلف الصالح من جهة، والدين الملموس في الواقع، في التاريخ، أو في الحاضر من جهة أخري، مما جعله يقبل، بل ويرتكز إلى مقومات وعناصر الدين المثالي، رافضًا مظاهر تطبيقه في الواقع والتاريخ، معتبرًا إياها فاسدة ومنحرفة، ما ساعد على تكريس الخطاب السلفي لهذا التصور الديني للتاريخ، رفضه لحرية الإرادة الإنسانية، فيما التاريخ إنما يكتب عن الإنسان الذي يملك هذه الحرية. أما إذا نقدها، فالقضية هنا تخرج عن دائرة التاريخ، وتعدو قضية وجودية يمكن معاينتها في الدين والفلسفة، طارحًا على نفسها مهمة دينية وتاريخية، هي إعادة تطبيقه بشكل صحيح لمطابقة العقيدة بالشريعة، المثالي بالواقعي، الأزلي بالتاريخي، السماوي بالأرضي، والإلهي بالإنساني، ذلك الهدف الذي لم يسبق له أن تحقق إلا في لحظات قصار في التاريخ، ولكنه الهدف الأسمى لكل الإنسانية في كل تاريخها.

(1) التصور الانتقائي للتاريخ:

ولعل أحد المآزق الأساسية للمنهج السلفي يكمن في انتقائية نظرته إلى التاريخ: فبعد الرسول والصحابة والتابعين وتابعيهم، ينتقون "أحمد بن حنبل" من بين الأئمة الأربعة الذي يعتبر مؤسس هذا التيار ومنظره الأول، ويتابعون مع "سفيان الثوري"، و"سفيان بن عيينه"، و"الليث بن سعد"، و"عبد الله بن المبارك"، و"البخاري"، و"مسلم"، وسائر أصحاب السنن الذين يحتلون المرجعية الأولى في المنهج السلفي. ويتواصل الخيط الرابط إلى القرنين السابع والثامن الهجري مع المنظر الثاني للسلفية "ابن تيمية" بمعية تلميذه "ابن قيم الجوزية"، وصولاً لـ"محمد بن عبد الوهاب"، وباقي التيارات التي نهجت على منهجه.

ولا جدال في أن هذه الأسماء لها مكانتها وتأثيرها الكبير، إلا أن أسلوب انتقائهم يحرمنا ويحرمهم من الاطلاع على ما أنتجه آخرون من علماء الأصول، ممن أسسوا مناهج عديدة للنظر والتدقيق والتحليل.

وهكذا تضمن الأخذ بهذا الأسلوب الانتقائي نزعة إقصائية واضحة، تحولت فيما بعد إلى نزعة تكفر "الآخر" المخالف، مسلمًا أم غير مسلم، وهي نزعة كانت أدعى إلى خلق الأساس الموضوعي للعنف الذي عانته الأمة في مراحل متعددة، ناهينا عن أن استلهام التاريخ الانتقائي للحفاظ على الهوية يبدو حلاً شكليًا هروبيًا. ذلك أن الحفاظ على الهوية لا يكمن حقيقة في استرجاع الماضي والاتكاء على التراث فقط، بل بتأكيد الفعالية الذاتية وقيم الإبداع والاجتهاد في مواجهة الواقع المتغير أبدًا: ما يعني أن مقولة العدوة إلى الماضي تحدث في اللاوعي شللاً في الإبداع والاجتهاد، لأنها تؤدي إلى أن الإسلام تحقق كليًا في الماضي، ومهمة المسلمين استعادة ما تحقق وتكراره من جديد، مما يفقد السلفية القدرة على الاستجابة المرنة مع متغيرات العصر، وجرها إلى مشكلات الماضي الفقهية ومعضلاته الكلامية واختياراته اللغوية.

وربما لهذا، لا تهتم السلفية كثيرًا بتاريخ العالم الإسلامي، ولا ترى في تاريخ الإسلام الصحيح إلا فترة بين فترتين: الفترة الجاهلية الأولي، والفترة الجاهلية الأخرى، "فهذا التاريخ لم يضف شيئًا إلى عصر السلف، كما أنه لم يأتِ إلا بالفساد والانحطاط، فيما فكرة الحضارات الكبرى كالخلافة العباسية والأندلس والسلطة العثمانية ليست منطقية، لأن ما يشكل تميزها يفصلها عن النموذج الأصلي"[1].

من هنا، فإن أقصي ما وصل إليه الخطاب السلفي بإزاء مكانة علم التاريخ، هو معاينته كامتداد ميداني لدراسة الوحي الإلهي في القرآن والحديث، أو كعلم مساعد للفقه، خصوصًا في تقدير المصالح، والتعرف على تطور الفضائل والرذائل، وكيف تبرز وتختفي، وهو ما عبر عنه فقهاء السلفية باعتبارهم التاريخ "العلم الذي لا ينفع والجهالة التي لا تضر". على اعتبار أن إضفاء صفة التاريخية تعني فيما تعنيه الأنسنة، والابتعاد من ثم عن معاينته كتجل للفعل الإلهي. ونتيجة لهذا التطور السلفي، يرى "الجابري" أن القراءة السلفية هي قراءة لا تاريخية، وبالتالي لا يمكنها أن تنتج سوي نوع واحد من الفهم التراثي للتراث، فيما التراث يحتويان وهي لا تستطيع أن تحتويه، لأنها التراث يكرر نفسه. ذلك أن السلفية الدينية تصدر في قراءتها من منظور ديني للتاريخ، يجعل التاريخ ممتدًا في الحاضر ومنبسطًا في الوجدان، ويشهد على الكفاح المستمر والمعاناة المتواصلة، من أجل إثبات الذات وتأكيدها. ولما كانت الذات تتحدد بالإيمان والعقيدة، فقد جعلت من العامل الروحي العامل الوحيد، فيما العوامل الأخرى ثانوية أو مشوهة، لما تتضمنه من "انحرافات عقيدية"[2].

وفي المجمل، فإن تقدم التاريخ لدى السلفيين قديمًا مد المسافة بين المسلم ونص الوحي، فيما عليه أن يؤسس نفسه على النص، وأن يرفض الثقل المعياري للتاريخ؛ لأن الالتصاق به يؤدي إلى منع الفهم المباشر للنص، اعتبارًا من أن

(1) أوليفييه روا، مرجع سابق، ص 153.

(2) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، مرجع سابق، ص 13.

الكثير من الآيات القرآنية، إن لم يكن القرآن برمته، وبكل ما يتضمنه من قصص أو أحكام أو عبر، يغدو محصورًا بأسباب النزول التاريخية، ما يعني إخراج العقيدة، بكل مضامنيها ومقاصدها، من حيز الواقع والمستقبل، بحيث تعود غير ذات جدوى كبيرة فيما بعد، وهو ما يشي، في المحصلة النهائية، طيّ القرآن وآياته وأحكامه وفقهه وتفسيره، والاستدلال به أو الاعتماد عليه، وتجريده من أزليته، فيضحي حينها كتابًا صالحًا للماضي، ليس له كبير أثر على الحاضر والمستقبل[1].

والمفارقة أن يتواتر نشوء هذا التصور السلفي، مع تصاعد الاشتغال بالمغازي والسير، واستقلالها عن علم الحديث، وعملها على فصل "الخبر" عن "السند"، بغية فهم أوهى للواقعة المروية، وتصور أوضح لمهام الإخباري في وضع اليد على خبرات الأمة، وتقديمها على نحو مناسب.

وقد تحقق ذلك تدريجيًا، بفضل إخباريين كبار، اجتهدوا من أجل تطوير آليات معالجة الروايات الشفاهية المتراكمة معالجة ذهنية، تجعلها معطيات قابلة للتدوين، وأخبارًا مؤهلة للتأريخ، يبرز منهم "عروة بن الزبير" (ت 94هـ)، و"محمد بن شهاب الزهري" (ت 124هـ)، و"محمد بن إسحاق المطلبي" (ن 151هـ)، ممن كانوا ينتمون إلى مدرسة تاريخية الواسعة، وتمحيصهم للروايات المتعددة، وتوسيعهم لدائرة البحث من المغازي إلى السيرة النبوية، بما مثّل طفرة نوعية، كان لها بالغ الأثر في تطوير مفهوم التاريخ عند العرب. وتبرز هيمنة التصور الديني للتاريخ، وابتعاده عن تصور هؤلاء الإخباريين، على سبيل المثال، في رفض الخطاب السلفي لأحد أهم المراجع المتداولة حول السيرة النبوية، وهو كتاب (سيرة بن هشام)، التي هذبها صاحبها "ابن هشام الحميري" (ت 218هـ) عن سيرة "ابن إسحاق"، حيث يسجل عليه هذا الخطاب الخروج عن منهج السلف في الأخبار، والاعتماد على ما ضعف من الحديث.

---

(1) أكرم حجازي، مرجع سابق، ص 41.

(2) رفض النزعة التاريخية:

وقد نجم عن هذا التصور الديني، عدم التمسك بمبدأ خضوع التطور الإنساني للمجتمعات والأفكار لمنطق التاريخ، أي لمنطق البحث عن معنى التاريخ من خلال القوانين التي تحكم تطوره، وانتقاله الموضوعي من مرحلة إلى أخرى تتولد عنها، ولا تخرج من عدم، وهو ما أطلق عليها "العروي" "التاريخانية" Historicism تمييزًا لها عن التاريخ History ، بمقتضى غائيتها وادعائها بالمعنى الكلي الذي يتجه التاريخ لتحقيقه، عبر القوة الحاملة له، وتعني التاريخية هنا مطابقة الخطاب السلفي لمقتضى الأحوال الاجتماعية والثقافية والمعرفية واللغوية المختلفة، وأنه يتحرك داخل إطار مكاني وزماني معين، ويتعالق مع مختلف خصائص الواقع، بما يستلزم مراعاة السياق التاريخي الذي مارس هذا الخطاب فاعليته داخله وهو ما يرفضه السلفيون.

إذ بحسب التصور السلفي، لا يعنى التاريخ سوى بكيفية تحقيق الوقائع التاريخية قياسًا على طريقة تحقيق الأحاديث النبوية، دون ربط هذه الوقائع بسياقاتها وعرضها على "طبائع العمران" للتمييز بين ما يعتد به من الروايات، وما يكون عارضًا في الوقائع، وهو الجانب الذي حقق فيه "ابن خلدون" طفرة مهمة على مستوى الكتابة التاريخية.

ذلك أن اعتماد النزعة السلفية على نتائج زمن السلف الصالح، وكأن الأزمنة كلها ظلال لهذا الزمن، تتعين به، أدعى إلى إلغاء مفهوم التاريخ، وإحالته إلى تواتر متجانس، يستقبل ما وقع عليه، ولا يخلق بذاته شيئًا.

وفي رؤيتهم للتاريخ، سواء الماضي الإسلامي منه، أو الحاضر الغربي، نزعوا نزعة ميتافيزيقية لا تاريخية، تلغي عامل الزمن، وتغض النظر عن مفاهيم التطور والتقدم، وتصير وقائع التاريخ انعكاسات لعالم الأفكار القدري والإلهي. وبهذا الاعتبار، يوجد التاريخ مسجلاً قبل أن يصنع، وكل شيء فيه مبرر من خارجه مسبقًا.

إنهم لا تاريخيون، سواء بالنسبة لرؤيتهم لماضي الحضارة العربية الإسلامية، الذي يتم تفسير انحطاطه بعوامل خارجة عنه، أو بالنسبة لموقفهم من تاريخ الغرب، الذي يفسر تقدمه بالطريقة نفسها.

وقد عملت السلفية على تعيين حيثيتها عبر بعدين أساسيين: بعد الماضي العربي الإسلامي بالذات، مع اختيار لحظاته "السعيدة"، وبعد الحاضر العربي أساسًا، المختار منه هو الآخر، وبعناية خاصة، لحظاته "الشقية" غالبًا.

ولعل ما يستدعي اهتمام الخطاب السلفي، هو الرجوع والاهتمام، عمومًا، بالماضي التاريخي، الفكري والحضاري، للأمة وللملة، لكنها ليست العودة إلى ذلك الماضي على إطلاقه أو بطريقة موضوعية، بل على هيئة انتقاء صوره المضيئة ولحظاته البارزة، وحتى الاستثنائية، مما ينسجم مع المطامح السلفية الخاصة، ويلائم رغباتها الذاتية.

وقد أدى ذلك إلى تحوير الخطاب العربي الإسلامي، وتفصيله على مقاس يصلح لإمكانيتها واستعداداتها الخاصة. إنه الماضي، أو بالحري أيديولوجيتها في الحاضر، متلبسة ومقنعة ومنصبة على ماضٍ معين ومنتقى بعناية وحسب الطلب. إنه رفض تطبيق المنهج التاريخي على التراث الديني الإسلامي، تصورًا أنه ينزع عنه غطاء تعاليه ويقينيته، وما قد يؤدي إليه من تغذية مفهوم التقدم، السلف والخلف، السابق واللاحق، حين لا يقتصر على المعنى في النظام العقيدي، بل يصله بآثاره، أي الاستخدامات الأيديولوجية المرافقة حتمًا لكل معنى.

ويقوم هذا الرفض على منطق يكتسي شكلاً قياسيًا، هو أن إسلام السلف يمثل المصدر المرجعي الذي لا بديل له، والنموذج القيمي الأعلى لسلوك المسلم، ما يعني ضرورة المحافظة على نقاء هذا المصدر من شتى صنوف البدع، وتطهيره من نبت التاريخ السيئ ومعاطبه.

وفي التاريخ المصري المعاصر، فإن هذا الخطاب، الداعي إلى التمثل بالسلف مع حرق حواجز التاريخ وتراكماته، وجد نفسه على المسرح السياسي في مواجهة حادة مع الخطاب القوي القائل بالمنطق التاريخي.

من هنا، يقدم الخطاب السلفي الإسلام بوصفه نقيضًا للتاريخ وفوقه في آن معًا، فهو لا يعترف بتاريخية الإسلام التي سمحت بتعدد تفسيراته وتأويلاته، بل ينطلق من قراءته الأحادية التي لا تعترف إلا بواحديتها[1].

ولو قومنا هذا الاختزال السلفي من الوجهة التاريخية، فإنه لن يتأخر في الظهور كتحكم ذهني حقيقي. وهذا التحكم هو عمومًا شكل كل فكر يسعى إلى اقتطاع وإعلاء لحظة من تعاقب تاريخي، بإنكار هذا التعاقب جملة، ما يشي بالقول إن هذا التحكم السلفي ليس في الحقيقة سوى رد فعل ضد التاريخ، الذي يجتهد في إبعاد الأصول وتلويث الذاكرة.

(3) تمضين الحاضر:

علي أن المتأمل في هذه النزعة، سوف يلاحظ أنها ليست هي قرون الهجرة الثلاثة الأولى التي يتم السعي إلى استعادتها، واعتبارها الحاضر المرغوب، كما عبرت عنها عبارة "فهمي جدعان" "الماضي في الحاضر" التي اتخذها عنوانًا لكتابه، وإنما هي الحاضر مسحوبًا إلى الماضي، وهو ما يقترب من "تمضين الحاضر" إن جاز التعبير، وليس استحضار الماضي كما تذهب إلى ذلك بعض الدراسات، امتياحًا من تزمين القول السلفي بنسبته إلى زمن مرجعي، لإكسابه المشروعية عبر كافة الأزمنة التالية، حتى لا يؤدي الأخذ بها إلى تراوح التعامل مع هذا القول، وهو ما يفسر رفض السلفية فتح هذا القول على سياقاته التاريخية، في إطار تفاعل مكوناته الشكلية والدلالية والتداولية، والاكتفاء بالرجوع إلى "السلف الصنم" الذي يدعي حمل هوية الأصالة. وليس أدل على ذلك، من أن السلفية لا تستخدم مفهوم "الأثر" بفحواه العام، الذي لا يعني أكثر من أن الأمة لا تكون إلا بتمسكها بالإسلام، ولكنها تسبغه على الحاضر، فتجعل طريقة

---

(1) باروت، ص163.

التمسك وحدود الفهم وشكل الحياة يدخل "بما صلح به أولها" أي تدخل التاريخي والنسبي وتجعله مطلقًا"[1].

ذلك أن الأمر هنا يتعلق بتنحية الحاضر، حتى إذا ما أصبح هذا الحاضر ماضيًا كان له أن يحكم العصر اللاحق عليه، وهو ما رفضه الفقيه التونسي "محمد الطاهر بن عاشور"، حين ذكر "واعلم أنا متى اقتصرنا في تعليماتنا على ما أسسه لنا سلفنا ووقفنا عند ما حددوا، رجعنا القهقرى في التعليم والعلم؛ لأن اقتصارنا على ذلك لا يؤهلنا إلا للحصول على بعض ما أسسوه، وحفظ ما استنبطوه"[2].

والأمر هنا يتعلق بأن المفهوم السلفي يتولى تسييد مقولة الاستمرارية التاريخية، وانغلاق التاريخ على الأمة، مما يحيله إلى مفهوم ملتبس، في نزوعه بين ماضٍ يسعى إلى نمذجته وتمثيله في الحاضر، وبين حاضر يتم استغلاله باسم هذا الماضي، عبر الاستناد المكثف على نماذج سلفية محدودة، هم لديها "سلف الأمة" الذين يجب أن يؤخذ منهم العقيدة والفقه، مع صدوره عن إطار فكري شديد الانغلاق، يرى في السلفية وحدها "الفرقة الناجية"، وعدم الاستعداد للحوار مع الأطراف الأخرى، بجانب تقديم فقه السلف وفكرهم بوصفه "إطارًا تشريعيًا" مطلقًا يعلو فوق التاريخ[3].

ويظل السؤال الصعب المطروح على السلفية هو: إلى أي حد حوفظ على التوازن بين الحقيقة في الوحي والحقيقة في التاريخ؟ ومتى فقد هذا التوازن؟

---

(1) عبد الرحمن الحاج: "خطاب التجديد ومهمة البحث عن نموذج معرفي مختلف" في (خطاب التجديد الإسلامي- الأزمنة والأسئلة)، تحرير أنور أبو طه وآخرين، دمشق، دار الفكر، 2004، ص 51.

(2) محمد الطاهر بن عاشور: أليس الصبح بقريب، تونس، الشركة التونسية لفنون الرسم، 1988، ص 179.

(3) عبد الله البريدي، مرجع سابق، ص 44-51.

ثالثًا: الموقف من الآخر

وفي كل الحضارات، مثّل وجود "الآخر" المختلف بالعقيدة والدين والعرق واللون مشكلة وضعته في دائرة الشك والريبة، فيما تفاخر المسلمون بأن القرآن قد اعترف به، سواء كان من أهل الكتاب أم مشركًا أم كافرًا، بغض النظر عن جنسه ولونه، ولم يقتصر الأمر على مجرد الاعتراف، بل وصل إلى حد إعلان شرعية الاختلاف والتعددية، فالقرآن يصرح في هذا الصدد: ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ ٱلنَّاسَ أُمَّةً وَٰحِدَةً ۖ وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ ۝١١٨ إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ ۚ وَلِذَٰلِكَ خَلَقَهُمْ ۗ﴾(•). وكذلك: ﴿لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَٰحِدَةً وَلَٰكِن لِّيَبْلُوَكُمْ فِى مَآ ءَاتَىٰكُمْ ۖ فَٱسْتَبِقُوا۟ ٱلْخَيْرَٰتِ ۚ إِلَى ٱللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ﴾(••).

فمع ظهور تيارات إسلامية تعتمد البرهان العقلي والاستدلال المنطقي، كالمعتزلة والفلاسفة، بدل المنهج النصي، استشعر السلفيون الخطر من هؤلاء "الخصوم"، الذين اتسعت دائرتهم رويدًا لتشمل أهل التصوف والشيعة، بل وحتى أصحاب الموقف الوسط كالأشاعرة، فيما السلفية حركة دفاع عن صفاء العقيدة ضد آخرين ينوون تحريفها.

وفي العصر الحديث، كان للحركات السلفية فضل السبق في تفجير الثورات الأولى ضد الاستعمار الغربي الأوروبي التي بدأت كنضال مسلح، ثم استقرت كنضال سياسي، أخذ طابع المقاومة العقائدية التي تقوم على التنافر الكامل بين عقيدة الإسلام وعقيدة الغرب، وبالتالي فهي جهاد بين معسكري الإيمان والكفر. وهكذا تكونت عقيدة الولاء والبراء سياسيًا، واكتست المعركة بينهما صيغة الحرب الدينية الحضارية. ومن أبرز نتائج هذا الصراع، تصاعد التناقض المعرفي والثقافي مع المشروع الغربي، وتعزيز الروح الجهادية، وتحصين الأمة ضد محاولات التغريب والتنميط الثقافي باسم وحدة الحضارة وتفوق المركز الأوروبي.

(•) القرآن الكريم، سورة هود، الآيتان 118و 119.

(••) سورة المائدة، الآية 48.

ولكن المشكلة أن الآخر الخارجي اتسع أيضًا لتشمل دائرته الكثير من قوى الداخل، ضمن الدائرة الإسلامية من ليبراليين وعلمانيين ويساريين قوميين، بل وحتي إسلاميين متنورين، ونتج عن ذلك حالة من التجاذب داخل الساحة الإسلامية بين التيار السلفي وجميع القوي المختلفة بطروحاتها وأفكارها واجتهاداتها، والتي أصبحت ترمي بشتى التهم التكفيرية، ما سوغ للبعض أن يتجه نحو العنف واستخدام السلاح ضدهم. وتبلغ إحباطات الخطاب السلفي ذروتها، عندما "يشرعن" أحيانًا عجزه عن التواصل مع الآخر، واغترابه عنه، بذريعة أن الغربة وصف إيماني في آخر الزمان، مما حال دون وعيه بغير صورة الصراع الوجودي بين الإسلام والغرب الحداثي، الليبرالي، المعلمن، المعقلن.

والناظر في الخطاب السلفي، يستدعي انتباهه أن الآخر لديه ليس هو فقط المختلف عقيديًا مع هوية هذا الخطاب (المتصوفة، العلمانيين، والليبراليين)، بل وأيضًا المختلف عنه من ناحية مصادر التكوين (الغرب)، أو الديانة (النصاري)، ما يفسر قيامه على ذم المبتدعة، والنفور من الغرب، والقدح في النصارى، ومعاداة العلمانية، باعتبارها ثابتًا مركزيًا من ثوابت الممارسة الليبرالية والديمقراطية والمدنية، وهو ما يجوز تفصيله هنا:

(1) المبتدعة:

ويلاحظ انصراف عموم الخطاب السلفي إلى التشديد في ذم البدعة وردها، وإطلاق صفة المبتدعة على أصحابها، ووصمهم بالزندقة والضلال، مما أتاح فرص التصدي لهم وإقصائهم، تحت مبررات فقهية تخفي تحيزاتها وقسوتها، من قبيل أن صاحب البدعة إما أن يكون شيطانًا زنديقًا، أو زوكريًا يظهر التنسك والعبادة، ويبطن الفسق والفساد، وأن مَن وَقَّر صاحب بدعة فقد سعى في هدم الإسلام، وَمَن سمع ببدعة فلا يحكمها لجلسائه، ووصل الأمر بأبي يوسف إلى القول بأن ترك الصلاة خلف ولاة الأمور يعد من فعل أهل البدع، وبالدعاة السلفيين الأوائل إلى وضع قائمة تحوي أسماء مبتدعة زمانهم (جهم الخسيس، أي الجهم بن صفوان، واصل بن عطاء، بشر الريسي، ابن أبي داود، والجاحظ..).

وبهذا المقتضى، أصبح أهل البدعة أو المبتدعة، معيارًا ذهبيًا في ذاته، تحاكم به الفرق المخالفة، كالخوارج والمرجئة والجهمية والمعتزلة والشيعة، ومعهم المتصوفة والمتكلمة والمتفلسفة والأشاعرة.

ولدى السلفيين، فالبدعة والابتداع هي المحدثات المذمومة من الأمور كبيرها وصغيرها، سواء إحداث أمر في الدين غير مشروع من أهله كصلاة ليلة عاشوراء، أو زيادة على أمر مشروع، كالذكر يقرن بالرقص في حركات متطابقة. وهو ما يمكن أن يفسر، وباعتراف أحد الكتاب الإسلاميين، أن الفكر السلفي المبالغ فيه، جعل قضيته إعلان الحرب على ما هو عصري، والربط بين المعاصرة واعتبارها نوعًا من الانحلال والتهتك والشرك في أحيان أخرى"[1].

وفي محاولة من "العز بن عبد السلام" (577- 660هـ) لتوضيحها، قسمها على صنوف خمسة: واجبة كجمع المصحف، ومندوبة كصلاة الجماعة في التراويح في رمضان، ومكروهة كتزويق المساجد، ومحرمة كتلحين القرآن والرهبنة، ومباحة كالتوسع في أصناف الطعام[2]. ومع ذلك ورغمه، يفسر السلفيون البدعة على أنها ليست من الدين، وأنها مذمومة في كل حال.

ولديهم، فالبدعة هي ما أحدث بعد النبي على أنه دين وشرع، بناء على تأويل أو شبهة غير معتد بها، ويشار في ذم البدع وأهلها أن لاشريعة جاءت كاملة لا تحتمل الزيادة أو النقصان، وأن المبتدع معاند للشرع مخالف له، وأن الابتداع اتباع للهوى، ومن ثم فإنها أشد خطرًا من المعصية، ما يوجب عدم السكوت على ما يترتب عليها من مفاسد[3].

وتزدحم المدونة السلفية بالإشارة إلى صنوف عديدة من هذه البدع، منها ما

---

(1) ملا على قارئ الحنفي، شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة، مصدر سابق، ص 5.

(2) السبكي: طبقات الشافعية (الجزء الرابع)، مصدر سابق، ص 101.

(3) مصطفى حلمي، السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 135- 137.

تطلق عليه "بدع تركية" كترك بعض المتصوفة تناول الطيبات من الرزق تنسكًا، وتعذيب النفس وحرمانها من الحلال تعبدًا لله، و"بدع زمنية"، و"بدع كلية" كإنكار الأحاديث النبوية، و"بدع جزئية" كالتلحين والزيادة في الآذان، و"بدع حقيقية"، كالطواف بغير الكعبة، ووضع الهياكل والشموع حول الأضرحة، و"بدع إضافية" كصلاة الرغائب وليلة النصف من شعبان وصلاة مؤنس القبر.

ورغم ذلك، أجاز البعض من رموز السلفية مسايرة المبتدعين، إذا ألحق بالشخص ضررًا، كالتظاهر بالسدل في الصلاة واللباس الإفرنجي، لكنهم لا يسمحون بذلك عندما يتعلق الأمر بأساسيات مثل حلق اللحية أو تهذيبها، مهما بلغ الضرر الناجم عن الالتزام بها، وذلك تطبيقًا لقاعدة سلفية تقول "يجوز اتباع المبتدعة في الأمور التي ليست بواجب، ولا يجوز ذلك فيما هو واجب"[1].

ويفرق السلفيون بين الحكم المطلق على أصحاب البدع بالمعصية أو الفسق، وبين الحكم على شخص معين ممن ثبت بيقين وصدرت عنه إحدى البدع، أنه عاصٍ أو فاسق أو كافر، فلا يحكمون عليه بذلك، حين يبين له مخالفته للشرع، بإقامة الحجة عليه وإزالة شبهاته[2]، وإن بالغ "ابن ماجه" في ذلك، حيث لديه "لا يقبل الله لصاحب بدعة صومًا ولا صلاة ولا صدقة ولا حجًا ولا عمرة ولا جهادًا ولا حرفًا ولا عدلاً، فهو يخرج من الإسلام كما تخرج الشعرة من العجين"[3].

وعلى تلك الوتيرة ذهب "السيوطي"، حين يرفع السنة كسلاح في وجه مخالفيه، ممن ينعتهم بأهل البدعة والأهواء من المتكلمين، الذين لا تكفي مخالفتهم في الرأي ودحض مواقفهم، بل: "ينبغي لكل مَن تمسك بالسنة أن يهجر جميع أهل

---

(1) ناصر الدين الألباني: مسايرة الحكام، القاهرة، 1992، ص63.

(2) سيد بن حسين العفاني (جمع وترتيب): خميني العرب حسن نصر الله والرافضة الشيعة – الشر الذي اقترب، القاهرة، دار العفاني، 2009، ص 318.

(3) أبو عبد الله محمد بن ماجه: سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الفكر، بدون تاريخ، ص 68.

الأهواء، من الخوارج والمرجئة والجهمية والمعتزلة والرافضة.. فلا ينبغي أن يكلمه، أو يسلم عليه، ولا يجالسه ولا يصلي خلفه، ولا يزوج ولا يتزوج إليه، وليا يشارك، ولا يعامل، ولا يناظر ولا يجادل.. وإذا لقيته في طريق أخذت في غيرها إن أمكنك". على أن الأمر لا يقتصر على ذلك، بل يجب استعداء رجل السلطة ضدهم؛ لأنه "ينبغي لإمام المسلمين.. إذا صح عنده مذهب رجل من أهل الأهواء ممن قد أظهره أنه يعاقبه العقوبة الشديدة، فَمَن استحق منهم أن يقتله قتله، وَمَن استحق ان يضربه ويحبسه وينفيه فعل به ذلك"[1].

ويذكر السلفي المصري المعاصر "سيد العفاني"، أن من تمسك بالسنة، ودعا إلى الاتباع، ونهي عن الابتداع، فكأنه لم يرضع لبنًا عاديًا، بل رضع لبنًا خاصًا جاء من عند الله، فتميز به عن سائر البشر[2].

ولدى السلفيين بعامة، فإن مجال العبادات يعد المجال الأثير المطلوب تنقيته من كافة صنوف البدع، فيما تعظيمها الشرعي لا يتطلب عندهم سوى التصديق بما أخبر عنه في الشرع، وطاعته فيما أمر، والابتعاد عما نهى وزجر، فيما المغالاة في ذلك التعظيم يعد عين البدعة؛ لأن المطلوب من المكلفين هو الوقوف عند العبادات الواردة في القرآن والسنة، وليس الزيادة في مقدارها أو ابتداع عبادات جديدة.

من هنا، انتهت السلفية إلى وضع مبدأ عام يلخص منظورها للعبادات، وهو كما ذكر "الألباني" "اقتصاد في سنة، خير من اجتهاد في بدعة".

وفي هذا الصدد، يزخر التقليد السلفي بقائمة من التحريمات والنواهي، التي تخص العديد من العبادات، سواء في الصلاة (الصلاة في المساجد ذات المحاريب، أو الملحق بها قبور، الآذان والإقامة في صلاة العيدين، عدم رفع اليدين مع كل تكبيرة، عدم البسملة والتعوذ، عدم قراءة بسم الله الرحمن الرحيم في أول الفاتحة،

---

(1) جلال الدين السيوطي، صون المنطق والكلام، مصدر سابق، ص 124.

(2) سعيد بن حسين العفاني، المرجع السابق، ص 10.

عدم التسليم مرتين، عدم تحية المسجد بدعوى بدء الخطبة، صلاة الجماعة للنافلة..)، وفي الحج (إفراد الإحرام بصلاة خاصة، التعبير عن نية الإحرام بصوت مرتفع، الالتزام بالحج، الطواف حول قبة آدم المقامة على جبل عرفة..)، وفي الصيام (صيام أول جمعة رجب، صيام الخامس عشر من شعبان..)، وفي الزكاة (إخراج زكاة الفطر نقدًا..).

(2) **الغرب:**

ويرى السلفيون أن الأزمة كامنة في الغرب "الكافر" متخذين من تزامن الأزمة مع الاستعمار حجة متكررة، ومنشئًا خطابًا للأزمة يمكن وصفه بخطاب الضحية "باعتبار الأمر ليس إلا مؤامرة خارجية". والملاحظ أن وقع صدام التيار السلفي مع الغرب، يبدو أكثر حدة مما نجده لدى التيارات الإسلامية الأخرى، وهو ما قد يرجع إلى حدة الطبع السلفي من ناحية، وإلى حجم ومعدل السرعة غير المسبوق في حركة التطور البشري الحديثة التي يقودها النموذج الحضاري الغربي من ناحية أخرى، مع تراكم الذكريات المؤلمة في تعامل الغرب مع العالم الإسلامي منذ الحروب الصليبية، وضياع الأندلس، والحقبة الاستعمارية، وإنشاء دولة إسرائيل، وصولاً إلى اضطهاد مسلمي البوسنة والشيشان، وغزو أفغانستان والعراق.

وفي التاريخ الإسلامي العربي الحديث، ترافقت السلفية مع تعاظم قوة الغرب وسيطرته، وبخاصة منذ نهاية القرن الثامن عشر، الذي شهد تواصل الاستكشاف الأوروبي الجشع للكوكب، وتكاثر المطامع الكبرى ومخططات تغيير العالم، وبالذات ما يتصل بالإمبراطورية العثمانية، وما تواتر من سيطرة استعمارية على العديد من مناطق العالم العربي والإسلامي.

وخلا دعوة الخطاب السلفي في منزعه الإصلاحي لدى "الأفغاني" و"عبده" و"الكواكبي"، ومحاولات مسلمي أوربا السلفيين في الحاضر، إلى التصالح مع الغرب، فإن الخطاب الإسلامي بعامة يمارس في ملفوظه تنديدًا

بالغرب، يقوم على نعته بدار "الكفر والإلحاد" والصليبية والتفسخ الأخلاقي وسيطرة الماديات، والنظر إليه ككتلة واحدة مصمتة، لا مكان فيها لتيارات وتوجيهات متعددة، والإيحاء بأنه سبب تردي العالم الإسلامي، فيما أصول الخلل في تاريخ الأمة الإسلامية، ترجع إلى بدايات سابقة على الحقبة الغربية بأمد غير قصير[1].

وفي ثلاثينيات القرن الماضي، وضع الفقيه السلفي المغربي "ابن المؤقت المراكشي" (1949- 1894)، قائمة بمظاهر التقليد المذموم للغرب (التوقف عن العمل يومي السبت والأحد، ترك تحية السلام واستبدالها بتحية الإفرنج، لبس القبعات وترك سنة العمامة، ودخول مدارس النصاري، وسفور المرأة وإصلاحها لشعرها بيد الحلاق، ورحلة الناس إلى بلاد الفرنج للسياحة والدراسة، واتخاذ الفونوغراف، حلق اللحى، استنشاق الدخان وشرب الخمر ولعب الكارطة، قراءة الجرائد..)[2].

فلديه، لا فضل للغرب إلا بمقدار ما تمده به آلة القوة المادية العمياء، التي حصل عليها من باب الغلبة العسكرية والتفوق الاقتصادي والتقني، ودون ذلك، ما من دليل معرفي على وجاهة مدونته أمام حجة الإسلام، ناهينا عن تلبس قيمه بالمفاسد والرذائل.

من هنا، أفضى إيمان الخطاب السلفي بكفاءة مرجعيته التراثية، إلى القطيعة مع الغرب على المستوى المعرفي، وبخاصة ما يتصل بحقول المعرفة الإنسانية المتعددة، وسمح بأن تتحول تلك القطيعة إلى "عداوة" للغرب، بتغذية الظروف السياسية، حيث يتطابق المعرفي بالسياسي، فيما تحاول السلفية إعطاء حضارة الغرب طابعًا مسيحيًا، من حيث الجذر الثقافي، ومن حيث المطامع السياسية.

---

(1) عبد الجواد ياسين: تطور الفكر الإسلامي في مصر خلال القرن التاسع عشر - بحث في بدايات التوجه الغربي، لندن، المعهد الإسلامي، 1987، ص 71.

(2) محمد بن عبد المؤقت المراكشي: الرحلة المراكشية - مرآة المساوئ الوقتية، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، 1994، ص ص 71- 72.

ولهذا يناهض الخطاب السلفي فكرة كونية الثقافية الغربية، وشمول أحكامها وهيمنتها على سائر المجتمعات والثقافات، مشددًا على أطروحة الخصوصية بوصفها التعبير الطبيعي والعادل عن كل ثقافة، وعلى تصور اختزالي للآخر، يصاغ فيه العدو على أساس معيار التغاير الديني[1].

وقد اتسم موقف التيار السلفي من الغرب ومن الحضارة المدنية عمومًا بكثير من التشدد والتطرف، كما اصطبغ بصبغة وجدانية انفعالية، وصلت إلى حد النفور التام والكراهية المطلقة لكل ما يمت بصلة إلى المدنية الحديثة، وإن كان هذا لم يمنع السلفية المعاصرة كتيار سياسي من التفاهم مع الغرب، بل والتحالف أو التواطؤ مع سلطات الاحتلال في مصر.

وقد أفضى إيمان السلفيين بكفاءة مرجعيتهم، إلى قطيعة مع الغرب، تحولت إلى "عداوة"، مع تكشف صدمه الحداثة عن تهديد عميق للوجود الإسلامي برمته وتشبع الذهن السلفي بنظرية المؤامرة، والنظر إلى الغرب باعتباره كافرًا، وأمريكا لديهم هي "بلاد اللحم الأبيض والحاسوب". والنظر إلى خصومه داخل المجتمعات الإسلامية باعتبارهم متآمرين وعملاء للغرب "الكافر".

ويشهد الغرب راهنًا، وتلك مفارقة، أكبر مد إسلامي، سلفي بالأوضح، وأقواه، منه تيار أقرب إلى مناهضي العولمة، كما يتبدى في مشهد السلفيين الفرنسيين، البطل الأول لاحتجاجات الضواحي الفرنسية[2].

وبالنسبة للجاليات الإسلامية هناك، يشتد تحفظها إزاء كل أشكال اندماجها في هذه المجتمعات ومكافحة كافة أشكال الاستيعاب والتغريب، كامتداد لمشروعها التطهري للإسلام، وهو مما يتضح لدى الداعية السعودي "ناصر العقل"، الذي يحذر من تقليد "الكفار". وإن جاز قبول هذه الجاليات بالإطار

---

(1) نبيل عبد الفتاح: عقل الأزمة- تأملات نقدية في ثقافة العنف والغرائز والخيال المستور، القاهرة، دار سيشات للدراسات والنشر، 1993، ص 58.

(2) رول مير، مرجع سابق، ص ص 507- 530.

القانوني للغرب، كتسجيل الجمعيات والمساجد، وجواز استعارة منتجات غربية، أي الأشكال والتقنيات والأشياء الخالية من أي معني ثقافي أو تاريخي.

وقد يعترض قائل بأن في هذا الموقف السلفي إدراك واضح للوجه الآخر للمدنية الغربية، أي وجهها الاستعماري والإمبريالي، الذي كثيرًا ما يخفيه ستار الأيديولوجية التي تتحدث عن "الرسالة التمدينية للغرب" بالنسبة للبلدان المستعمرة، إلا أنه في واقع الأمر لا نجد عند السلفيين الفهم الواضح والإدراك العلمي الموضوعي لأبعاد الظاهرة الاستعمارية الإمبريالية، الاجتماعية والاقتصادية بالأخص. فقد فهمت هذه الظاهرة فهمًا لا تاريخيًا، لا ينطبق حتى على الحروب الصليبية في العصور الوسطى، ذلك أن الغزو الإمبريالي في القرن العشرين، يتم النظر إليه كوسيلة للقضاء على الإسلام، وتقويض أركان العقيدة، وبالتالي إحلال العقائد المسيحية محلها.

واستتباعًا لذلك، لسنا نجد إلا فيما ندر خطابًا سلفيًا واحدًا، يعالج قضية الاستشراق، تلك التي يرجع تبلور حركتها إلى نهايات القرن الثامن عشر، وقامت على تكريس تاريخ من الأوهام حول الشرق، صنعها الغرب وصاغ الشرق بموجبها فيما سجل باحثون مكابرة غالب المقول الاستشراقي في تحوير بعض مضامين الإسلام، عبر دراسات وبحوث مختلفة بدت مكتظة بالتصورات المغلوطة والتوصيفات الملتبسة والنزعات التعصبية، بواسطة دفع انفصال الشرق العربي والإسلامي عن مجرى التاريخ العام، وبالتالي عدم خضوعه لشروط التطور التاريخي[1].

ويدور الحديث في الأدبيات السلفية، عن إمكانية اقتباس العلوم الغربية

---

(1) يستثنى من ذلك، على سبيل المثال، ما قدمه المفكر السلفي المصري المعاصر على سامي النشار، في مقاربته لأعمال الفيلسوف الفرنسي إرنست وينان، والمستشرق لابيه، حول التوحيد. يراجع: على سامي النشار، نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام (الجزء الثالث)، مرجع سابق، ص 23-24.

البحتة، دون أية ظلال فلسفية، بمثل ما ذكر السلفي المصري "مصطفى حلمي"، حين رأى: "الإفادة من منتجات الغرب العلمية التقنية، وضرورة البعد عن العقدي والثقافي والأيديولوجي، والمثل والقيم والأخلاق، والأهم من ذلك، عدم التأثر بالنظرة الفلسفية للإنسان أصولاً ونشأة ومصيرًا أو نهاية"[1].

والأمر، بهذه الكيفية، يتم عن فهم ناقص تمامًا لطبيعة الممارسة العلمية النظرية، حيث العلم في هذا المنظور يتم اختزاله إلى مجموعة من المعارف والمعلومات التقنية، المفصولة عن المناهج التي قامت عليها، وعن الرؤية الفلسفية التي تكمن في أساس كل ممارسة علمية تجريبية، والنظر إليه فقط كجملة من المكونات المادية التكنولوجية Hard Ware، وبدون استيعاب للحاجة الملحة للمكونات أو القيم الناعمة الحضارية Soft Ware الأكثر أهمية، والتي تجعل للمكونات المادية فائدتها المرجوة، فيما بنية العلم لا يمكن تفكيك أجزائها على سبيل البتر والقطع والانتقاء.

والناظر مؤخرًا إلى ممارسة الجماعة السلفية في مصر، يجد أنها بدأت تتقدم للظهور بمظهر "ديمقراطي"، مع قيامها بتأسيس أحزاب سياسية، حتى وإن عرضها ذلك في ممارستها المرحلية للتشويه، وأفرغها من دلالاتها، ولا سيما أنها، بأغلب أطيافها "تريد ديمقراطية مقيدة بعدم مخالفة الشرع، وتفرض شروطًا مسبقة في نطاق ما يمكن نعته بموانع الديمقراطية"[2].

ومع ذلك ورغمه، يمكن القول إن هذه الجماعة السلفية أقرب إلى الغرب من أي وقت مضي، مع خشيتها من إعلان ذلك بصراحة، حتى لا يتآكل رصيدها الشعبي والمجتمعي، خاصة في ظل الصورة السلبية تجاه الولايات المتحدة، ومع محاولات التدجين التي يقوم بها الغرب بإزائها، ومعها تيار الإسلام السياسي ممثلاً

---

(1) مصطفى حلمي، السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية، مرجع سابق، ص 16.

(2) Narmer; G.: le contretemps Democratique – Revolte morale et Rationalité de la loi, paris, l'Harmattan, 2003, P.67.

في جماعة الإخوان المسلمين، وتيار الإسلام الشعبي ممثلاً في الجماعة الصوفية. فالغرب الذي استطاع أن "يتوافق" مع النظم السلفية في منطقة الخليج، رغم تجربته الدامية في أفغانستان والعرقا، وأحداث سبتمبر 2001، يستقدم عبر أصدقائه في المنطقة إسلاميين راديكاليين من كل أرجاء العالم الإسلامي للتعجيل بهزيمة "الاتحاد السوفيتي" في أفغانستان نهاية السبعينيات، ويحاول هذه الأيام إنهاك القوي الإسلامية الراديكالية في اليمن، لصالح الاقتراب معها إلى "قناعات" مشتركة، حال وصولها إلى الحكم أو المشاركة مع الآخرين والتواصل معهم، والتخلي عن عقلية الإقصاء والاستعلاء، وادعاء امتلاك الحقيقة المطلقة، إلى جانب ممارسة السياسة بشكل محترف، بهدف المساعدة في تكوين إسلام "طيع"، يمكن تحويله لمواجهة إسلام المقاومة، وخدمة الأهداف الغربية، والأمريكية تحديدًا، وهو ما تنبأ به المفكر المصري "سمير أمين" منذ أكثر من عشر سنوات، حين أبدى عدم استغرابه من خيارات دبلوماسية الولايات المتحدة، التي لا ترى تناقضًا بين إقامة حكم إسلامي وبين مشروعها للهيمنة على صعيد عالمي. إذ لا تعتبر واشنطن الحركات الإسلامية من بين أعدائها، بل تشجع تجليات هذا النوع من الخصوصية، ما عدا حركتين اثنتين هما "حماس" في فلسطين و"حزب الله" في لبنان؛ لأن الجغرافيا وضعت هاتين الحركتين في موقع معاداة إسرائيل. وبما أن مساندة إسرائيل تحتل مكانة الأولوية في الجدول الأمريكي، كان لابد من وصف هاتين الحركتين بالإرهاب، فيما تمتنع واشنطن عن إدانة الحركات الإسلامية التي تمارس بالفعل وسائل العنف ضد مواطنيها في بلدان أخري[1].

والمفارقة، في المجمل، تبدو في تطابق الرؤية السلفية من الناحية المنهجية مع التصور الغربي عن طريق استيعاب الآخر وإخضاعه لهيمنة النظام الذي تدعو إليه، في الوقت الذي تناهض فيه الهيمنة الغربية الاستعمارية على العالم، التي يحاول من خلالها الغرب تعميم نموذجه الحضاري وإلحاق باقي الأمم بهذا النموذج.

(1) سمير أمين، مرجع سابق، ص 18.

صحيح أن هناك مشروعية في مناهضة الهيمنة الغربية، لكن مواجهتها لا تتم بالدعوة إلى هيمنة مجموعة حضارية أخرى لا تطرح سوى مثلث من البدائل: الإسلام، الجزية، أو القتال.

إن مشكلة الخطاب السلفي في تصوره العالم والآخر غير المسلم، أنه يندفع بقوة نحو تنمية التصور الأحادي، ويبالغ في تركيزه إلى حد الإدانة الداعية إلى المفاصلة والمفاضلة. إنه يؤسس لنزعة خلافية نابذة، تؤدي إلى انطوائيه كارهة للآخر ونافية له، تشمل بقية المسلمين في موقف لا يخلو من العسف والقطيعة، يطعن في إيمان عامة المسلمين، ويجرح في سلامة اعتقادهم، ويصل إلى إشهار سيف التبديع والتكفير في وجه بقية العالم كله.

(3) النصارى:

ومع المبتدعة والغرب، يضمر السلفيون للأقباط كرهًا عميقًا، تنم عنه فتاواهم وأحاديثهم وأحكامهم، ويعمدون إلى الإشارة لهم "بالنصارى". ورغم أن الوصف قرآني، إلا أن استخدامه عادة ما يكون بغرض التقبيح والمكايدة، لعلمهم برفض الأقباط لهذا الوصف، مع أن القرآن اعتبرهم "أقربهم مودة".

وفي الفقه الإسلامي، يلاحظ أن الفتاوى المتعلقة بهم على قدر من الكثرة والتوسع، وبخاصة ما يتعلق بأمور الزكاة والجهاد والنكاح والعتق والولاء والسلام والعدة والظهار والمكاتبة والمواريث[1].

وقد يكون للتوترات الداخلية في المجتمعات الإسلامية، دور في تشديد

---

(1) لمزيد من التفصيل حول هذه الفتاوى، يراجع:

- مالك بن أنس: الموطأ، ورواية يحيى القرطبي، تعليق نجيب ماجدي، بيروت، المكتبة العصرية، 2008.
- أبو سعيد سحنون: المدونة الكبر، بيروت، دار صادر، 2005.
- ابن قيم الجوزية: هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، تقديم وتحقيق وتعليق أحمد حجازي السقا، القاهرة، المكتبة القيمة للطباعة والنشر والتوزيع، 1987.

القيود على النصارى، وإن اشترط "أبو يعلى الفراء" لمعاهدة المسلمين لهم، أن "لا يفتن مسلمًا عن دينه"[1].

وفي التاريخ الإسلامي، يذكر أن "عمر بن الخطاب" أخذ شروطًا على أهل الذمة عند فتح المسلمين للقدس، عرفت بالشروط العمرية، ومنها: ألا يحدث أهل الذمة في مواقع تواجدهم كنائس ولا صوامع ولا أديرة، وألا يجددوا ما قرب من أماكن عباداتهم، وألا يمنعوا المسلمين من أن ينزلوا في أماكن عبادتهم في الليل أو النهار، وأن يوسعوا أبوابها للمارة وابن السبيل، وألا يضربوا نواقيسهم إلا ضربًا خفيفًا في جوف كنائسهم، وألا يظهروا عليها صليبًا، وألا يتخذوا من الرقيق الذي جرت عليه سهام المسلمين، وألا يتشبهوا بالمسلمين في لبس القلنسوة أو العمامة، وأن يوقروا المسلمين في مجالسهم ويرشدوهم الطريق، وألا يشارك أحد منهم مسلمًا في تجارة إلا أن يكون إلى مسلم أمر التجارة، وأنه إذا ضرب أحدهم مسلمًا فقد خلع عهده[2].

وتنفيذًا للشروط العمرية، نجد أن أبا يوسف صاحب "أبي حنيفة" يقرر: "وينبغي مع هذا أن تختم رقابهم في وقت جباية رؤوسهم.. وأن لا يترك أحد منهم يتشبه بالمسلمين في لباسه ولا في مركبه ولا في هيئته"[3].

ومع ذلك ورغمه، فهناك من يري أن هذه الشروط العمرية قد تمت صياغتها النهائية متأخرة، وقد لا يكون ذلك قد حصل قبل القرن الخامس الهجري[4]. بعدها، لم يكن الحنابلة بعيدين عن الإيعاز للخليفة العباسي "المتوكل" باضطهاد الذميين، وأمرهم بوضع علامات مميزة على ملابسهم ومركباتهم، وإحياء إلزامهم بالجزية طبقًا للشروط العمرية.

---

(1) أبو يعلى الفراء، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص 153.

(2) عبد العزيز الدوري: دراسات في العصور العباسية المتأخرة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2007، ص46.

(3) أبو يوسف: كتاب الخراج، القاهرة، دار التراث، بدون تاريخ، ص ص 137- 138.

(4) علي أومليل: في شرعية الاختلاف، بيروت، دار الطليعة، 1993، ص 46.

وفي أدبيات الفقه الإسلامي، يصنف النصارى داخل الدولة الإسلامية، كأهل ذمة، وهم غير المسلمين المقيمين إقامة دائمة متوطنة، وأهل أمان للمقيمين على نحو مؤقت كأعضاء البعثات الدبلوماسية، على حين يمثل الفقيه السلفي الحنبلي "ابن القيم الجوزية"، تلميذ "ابن تيمية"، اتجاهًا انفرد فيه بين معاصريه وسابقيه، ويعد حاليًا متكئًا للسلفية المعاصرة، تستقوي به لتأصيل تفسيراتها في مواجهة المخالفين لها من المعاصرين، إذ يعتبر "ابن القيم" أن الجزية هي "الخراج المضروب على رؤوس الكفار إذلالاً وإصغارًا"[1]؛ لأن الجزية هي جزاء على كفرهم، وهو لا يأخذ بالرأي الراجح بين الفقهاء الذي يعتبر الجزية بديلاً نقديًا عن أداء واجب الدفاع عن الوطن والنفس، والحاسمة بين المسلمين وغير المسلمين، فالسلفي السوري "سعيد حوي"، مثلاً، يري أن من شروط عقد الذمة" أن يكونوا أذلاء للمؤمنين، ومن الذلة ألا يتصدروا مجلسًا فيه مسلم، طبعًا، بالإضافة إلى لائحة شروط يطول عرضها"[2]؛ لذلك دعا أهل الذمة أن يختاروا بين الرحيل أو التعاقد على هذا الأساس، فيما ارتأى "سيد قطب" أنه لم يعد يقبل منهم عهود موادعة ومهادنة إلا إذا قدموا الجزية[3]، ويتضح لمن يتابع "ابن القيم" أنه ينظر بارتياب كبير إلى غير المسلمين، لذلك يدعو إلى أدائهم الجزية على شكل يحقق المذلة، وإلى إلباسهم ثيابًا خاصة، وتمييز بيوتهم عن غيرهم، وتقييد احتفالاتهم.

لاشك في أن هذه الآراء يمكن التخفيف من وطائها، إذا قامت معاينتها على ضوء الظروف التي كتبت فيها خلال القرن الثامن الهجري، الرابع عشر الميلادي.

---

(1) ابن قيم الجوزية: أحكام أهل الذمة (المجلد الأول)، تحقيق صبحي الصالح، بيروت، دار العلم للملايين، بدون تاريخ، ص 89.

(2) سعيد حوى: المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين، القاهرة، مكتبة وهبة، 1984، ص 282 - 283.

(3) سيد قطب: في ظلال القرآن، بيروت، دار المشرق، 1985، ج3، ص 162.

إذ كان شبح الحروب الصليبية لايزال ماثلاً في الأذهان، وبربرية المغول لاتزال تفعل فعلها في الذاكرة الإسلامية. وفي ظل تلك الفظائع الوحشية، التي ارتبكت آنذاك، كتب "ابن القيم" ويكتب غيره الآن، ومن الظلم أن نعتبر هذا الاتجاه معبرًا عن منطوق الفكر الإسلامي ومنظومته الفقهية، فيما تعرض لانتقادات كبيرة، وكان مخالفًا في تفسيراته للتيار الغالب بين الفقهاء السابقين والمعاصرين.

ورغم أن النبي قد اعترف للعديد من القبائل اليهودية بحجتهم في ممارسة بعض من شعائرهم وطقوسهم، كما جاء في صحيفة (المدينة)، يبدو الخطاب السلفي متشددًا بإزاء "النصاري" حين ينصح المسلمين ألا يطأوا أرض كنيسة، مع تجنب الزواج بنصرانية حتى ولو كان ذلك حلالاً، وعدم جواز مشاركتهم في احتفالاتهم وأعيادهم، فيما يقرر الشيخ "عبد العزيز بن باز" في إحدى فتاويه: "عدم بدئهم بالسلام، ولكن يرد عليهم، والاكتفاء بأن يعيشوا في كنف الحكم الإسلامي، واعتبارهم ضيوفنا وعلينا واجب حمايتهم"[1]، ما ينأى عن اعتبارهم شركاء وطن، فيما واجب حمايتهم يبدو كحماية للغرباء.

ويبالغ آخرون مثل السعودي "صالح الفوزان"، فيذكر "أن اليهود والمسيحيين هم شركاء وكفار، ويجب قتالهم حتى يسلموا، وأن دماء وأموال وأعراض اليهود والنصاري مباحة، وأن يتخذوا عبيدًا، وأن من لم يكفرهم فهو كافر، وينطبق عليه ما ينطبق عليهم".

وبعد ثورة يناير 2011، تم إحراق كنائس، ووقعت "مذبحة ماسبيرو"، ودرج دعاة السلفية على وصم النصارى بأنهم "كفار"، ما حدا بالآلاف منهم إلى الهجرة قسرًا للخارج، مع أنه لا يوجد في القرآن أو السنة ما يحض على هدم الكنائس أو الاعتداء عليها أو تحريم بناء الجديد منها.

وما يجدر ذكره، أن أبا حنيفة النعمان أباح بناءها قرب الكوفة، وأفتى "الليث

---

(1) أحمد زغلول شلاطة، مرجع سابق، ص 303- 304.

بن سعد" بأن الاعتداء عليها اعتداء على مساجد الله، وأجاز "يوسف القرضاوي" والمفتي السابق "على جمعة" بناءها[1].

(4) العلمانيون:

ويستند رفض الخطاب السلفي للعلمانية على آليات ثلاث رئيسية: أولها، خلق حالة من التطابق بينها وأنساق فكرية أخرى، بوصفها تعبيرًا عن المسيحية تارة، وعن المادية تارة أخرى، وعن المصالح الغربية في جميع الأحوال.

وثانيها، اعتبارها نبتًا غريبًا تم زرعه لتقويض الإسلام، والنظر إليها كفكرة مناهضة للدين، تقوم على محو الحدود الشرعية التي أرسى الإسلام أركانها، ومن ثم حشوها بدلالات "إلحادية" عبر مماثلتها مع اللادينية أو الدنيوية.

وثالثها، استحضار التنظير الغربي في قضية العلاقة بين الدين والدولة، خاصة في ظل الحضور الإسلامي الواسع في فضاء السياسة والعمل العام، ما حدا إلى اختزال العلمانية في تعبيرها السياسي، كمجرد طلب غامض يفصل الدين عن الدولة، رغم أن هذا الجانب ليس إلا محطتها الأخيرة.

ورغم أن العلمانية، بمفرداتها الليبرالية والديمقراطية والمدنية، ليست موقفًا عقيديًا من الدين، بل موقفًا مضادًا من امتلاك الحقيقة المطلقة، عندما ترتدي ثياب الشرعية الدينية، فقد دأب الخطاب السلفي على تناول مسألة الإسلامي مقابل العلماني والليبرالي والديمقراطي والمدني كحالة اصطفاف، اعتبارًا من اختلاف المرجعية بين كلا الطرفين، حيث الإسلامي يصدر عن شرعية تتعلق بأصول الدين، فيما تصدر العلمانية ونظائرها وفقًا لمصلحة وضعية مستخلصة من التجربة البشرية، وهو ما يتضح لدى أحد السلفيين المصريين المعاصرين، على سبيل المثال،

---

(1) لمزيد من التفصيل حول أوضاع النصارى داخل الدولة الإسلامية، وحقوقهم وواجباتهم، يراجع: راغب السرجاني: مستقبل النصارى في الدولة الإسلامية، القاهرة، أقلام للنشر والتوزيع والترجمة، 2011.

الذي يعتبر العلمانية والليبرالية والديمقراطية والدولة المدنية، دعوات إلى الكفر والمنكر والفحشاء[1].

ويوضح "فهمي جدعان" أن العلمانية موقف محايد من الأديان، فهي موقف عقلاني إنساني من العالم والأحداث، تؤدي إلى فصل السياسة عن الدين، بدأت كمقابل للرؤية الكنسية في العصور الوسطى الأوروبية، التي كانت تربط مملكة الأرض بمملكة السماء، ومن دون إقلال من شأن الدين وممارساته، وهو ما يلتقي مع الليبرالية والديمقراطية والمدنية في تأكيد أهمية الحرية والفردية. ولديه، فالنواة الأساسية للموقف العلماني، هو الإصرار على مبدأ استقلال العقل الإنساني، وعدم اعتبار الدين الأساس الأخير للإلزام السياسي والأخلاقي، والقول بأسبقية العقل على النقل، الأمر الذي يعني إعطاء الأولوية للاعتبارات العقلية في كل ما له علاقة بالشؤون الدنيوية، وإن لاحظ أن العلمانية "لن يتهيأ لها في الفضاءات العربية أن تكون كذلك، إلا إذا تخلت عن الصيغة الراديكالية المغلقة، أي عن العلمانية بما هي فصل، وطورت فهمًا للعلمانية الحيادية المنفتحة"[2].

أما "محمد أركون"، فيوسع المجال العلماني، ويراه في قلب كل نقاش حول خيار الحرية الفكرية، التي تعني انعدام القسر، ويرى فيه مشارطة بشرية في "جدل الرغبة والفهم" ما يعني لديه ارتباطها بكل التجمعات الإنسانية، وبكل تجربة تاريخية لأيه جماعة، باعتبارها، في الأساس، منظومة متكاملة تدخل في علاقات تفاعل مع بنية تكوينية شاملة للمجتمع، نضالاً من أجل حرية الميول والاتجاهات، سياسية كانت أم لاهوتية أم فلسفية أم أيديولوجية، بما يعني أنها

---

(1) محمد عبد العزيز أبو النجا: العلمانية – الليبرالية – الديمقراطية – الدولة المدنية – القاهرة، 2011، ص 17.

(2) فهمي جدعان: في الخلاص النهائي- مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2007، ص 198.

بمثابة موقف نقدي تجاه المعرفة، من أجل الفهم والنقد واحترام حرية الآخر وخياراته[1].

ومع ذلك ورغمه، يجوز القول بأن العلمانية خلطت، في خصوص الإسلام، بين النص والتاريخ حين اعتمدت في خدمة دعواها نقد التاريخ السياسي للمسلمين، الذي هو في الحقيقة ليس مرادفًا للإسلام، لأن الإسلام في نهاية الأمر أساسه النص.

والمفارقة، أن إقرار الخطاب السلفي لمبدأ عدم مناوءة أولي الأمر، يبدو في تطبيقه العملي أدنى إلى فهم العلماني، بموجب تكريسه للفصل بين السلطتين الدينية والدنيوية، وهو ما يؤكده تاريخ الجماعة السلفية، بدءًا من "ابن حنبل" واتباعه، ممن رفضوا تدخل السلطة في الدين، وسلموا لها في الشأن السياسي، عبر الصفقة المشهورة مع الخيفة العباسي "المتوكل"، مرورًا بتقاسم السلطة بين الشيخ "محمد بن عبد الوهاب" والأمير "محمد بن سعود"، فيما يختص الأول بالشئون الدينية، والثاني بالأمور الدنيوية، وانتهاء إلى ما كان سائدًا في مصر قبل ثورة يناير 2011، حين مثل نظام "مبارك" محضنًا لدعم السلفية التي كانت تدعي اقتصارها على الدعوة، مع تهميشه للقوي الإسلامية الأخرى، وبالذات جماعة الإخوان المسلمين، مقابل عدم تدخل السلفية في شؤون السياسة.

عمومًا، يرفض السلفيون الاعتراف بوجود أي حقوق، ما عدا تلك التي تفرضها الشريعة الإسلامية، ويصرون على أن الحقوق الوحيدة هي تلك التي تشتق من الشريعة، وليس من أي نظام فلسفي ونظام سياسي علماني، ويعتقدون بأن قضية حقوق الإنسان تستعمل سياسيًا ضد المسلمين والدول الإسلامية، لكي يجبروا على الخضوع للمصالح الغربية.

---

(1) محمد أركون: العلمنة والدين: الإسلام- المسيحية – الغرب، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، 1990، ص 10.

رابعًا: الموقف من الجماهير

ويمثل جماع مواقف الخطاب السلفي، اعتبارًا من أن كافة مواقفه السابقة تصب في صلته بمحيطه الاجتماعي، بما يعني أن تصورنا عنه يكون في المحصلة تصورًا وظيفيًا، منطلقًا من مسلمة أن الخطاب يحيا في التواصل الاجتماعي التاريخي، ولا يكتسب معناه وطبيعته الدلالية إلا داخل عمليات مشاركة اجتماعية، وداخل الممارسات والعلاقات بين القوى الاجتماعية، بما يؤهله لأداء وظيفة في هذا المحيط، تتمثل في مدي نجاعة اضطلاعه بتلبية حاجيات الجماهير[1]، ما يوجب مقاربة رؤية الخطاب لقضايا السياسة والاجتماع والمرأة، باعتبارها موجهاته الأساسية الكاشفة:

(1) السياسة:

والمشكلة قائمة لدى جل الباحثين، خاصة الغربيين منهم، في فهم معنى السياسة ومنطقها لدى الحركة السلفية، فهي لا تتأسس وفق برنامج سياسي اقتصادي اجتماعي محدد، كالحال لدى الحركات والأحزاب السياسية التقليدية، وإنما وفق منطق مغاير يعتبر السياسية استكمالاً للمشروع الدعوي، عبر فرض منطق الحركة السلفية الخاص، وتفعيل نسقها القائم على التعبئة والمصلحة والتدافع والخلاف، كما حدث مؤخرًا في مثال الأحزاب السلفية في مصر.

والأمر في النموذج السلفي، أقرب إلى ما يمكن أن نسميه "السياسوية الإسلامية الكامنة أو المنتظرة" فيما السلفية تعتزل السياسة، ليس رفضًا لها على الطريقة الصوفية، وإنما لأن اللحظة التاريخية لا تواتي نموذجها السياسي المنشود، أو لأنها ليست على استعداد لدفع كلفة وتنازلات الدخول في السياسة.

وبهذا المقتضى، يمكن فهم حضور السياسة وممازجتها للقول السلفي،

---

(1) محمد حافظ دياب: الإسلاميون المستقلون- الهوية والسؤال، القاهرة، مطبوعات المجلس الأعلى للثقافة، 2010، ص 136.

والذي يتبدى كطيف ما يفتأ يطل برأسه ويختفي، وإن ظل خلف الباب الموارب متنكرًا في أقنعة عدة، فيما الصعوبة الرئيسية في هذا القول، تكمن في معالجته لقضايا السياسة، وكيفية الرجوع عمليًا وموضوعيًا إلى آراء السلف فيها، رغم استغراق أدبياته في مسألتي مناقشة مسألة الإمامة، أي الدولة بكل ما تتضمنه من أسس تنبني عليها الهياكل والبنى السياسية والاجتماعية، وفي موقع الفقهاء من السلطة، وهو ما تدل عليه الملاحاة التاريخية بين السلطتين الدينية والسياسية، منذ عقد "ابن حنبل" صفقته مع الخليفة "المتوكل"، واتفاق "ابن عبد الوهاب" مع "محمد بن سعود". ويشار هنا إلى احتفاظ الفقه بدوره المهيمن وصلاحياته القريبة من صلاحيات النص داخل السياسة، وإلى آراء سياسية لـ"ابن تيمية" و"ابن القيم"، تعكس التطورات التي طرأت على واقع المجتمع، وتشير إلى اتساع مصطلح "الشرع والشريعة"، اعتبارًا من أن مقاصدها هي إقامة العدل وتحقيق المصالح ودفع المضار، ومن ثم فإن ما يحقق هذه المقاصد هو شرع وشريعة، أو جزء منها، حتي ولو لم يتنزل به الوحي ولم ينطق به النبي[1].

ويورد "ابن القيم" نص حوار دار بين "ابن عقيل" و"الشافعي"، يقرر فيه "ابن عقيل" أن السياسة التي لا تخالف ما نطق به الشرع، وتستجيب للمصلحة هي شرع، اتسع لها وبها مصطلح الشريعة[2].

والنظرة إلى الكتابات السلفية، توحي بتمحورها الغالب، بدءًا من "ابن المقفع" إلى الفقيه "الشوكاني" في الشرق و"البرادي" و"أبي القاسم الزياني" في المغرب، حول إسداء نصائح أخلاقية سياسية، وتقديم قاعدة سلوكية، موجهة للأمير أو السلطان بهدف تحسين سير آلة الحكم، أو ذكر واجبات السلطان ووظائفه وصفاته الخلقية لدى ابن تيمية[3]، فيما اهتمت السياسة الشرعية لديه

---

(1) محمد حامد عبد الوهاب: السلفيون في مصر، القاهرة، مكتبة الأنصار للنشر والتوزيع، 2011، ص 86.

(2) ابن القيم، أعلام الموقعين (الجزء الرابع)، مصدر سابق، ص 372.

(3) ابن تيمية: التبر المسبوك في نصيحة الملوك، بيروت، دار الكتب العلمية، ص123.

اساسًا بموضوع الحدود والحقوق المفروضة على المسلم من بيوعات وإجارات وأنكحة وطلاق وعقوبات السارق والزاني وشارب الخمر، حيث رعاية مصالح الناس هي جوهر هذه السياسة الشرعية.

وقد ظلت الجماعة السلفية، تاريخيًا، تدعي الابتعاد عن معترك السياسة، اعتبارًا من أن ما يشغل اهتمامها هو الدعوة، على نحو بعيد عن التأصيل والإعداد السياسيين، مما حدا بخطابها أن ينظر إلى التحرك السياسي في أي مجتمع إسلامي لا يحكم بالشرع، على أن له أثارًا سيئة، قبل تحقيق تصفية العقيدة وتربية أصحابها.

من هنا، يجوز القول بأن السلفيين لا ينكرون الاشتغال بالعمل السياسي، إلا أنهم يؤمنون بالتدرج الذي يعتبرونه شرعيًا ومنطقيًا في آن واحد، حيث يتم البدء بالعقيدة، ثم بالعبادة، فالسلوك تصحيحًا وتربية، حتى يجيء اليوم للدخول في السياسة بمفهومها الشرعي، حيث السياسة معناها إدارة شؤون الأمة. وعرف هذا المجال عندهم تسميات عديدة (التدابير الشرعية، أدب السياسة، سياسة الرعية، التدابير الملوكية، الأحكام السلطانية..)، وغدا مناط المقصد الذي يرمون إليه هو جعل السياسة فرعًا من فروع الشريعة، بذريعة ضمان هداية العباد ومنعًا لاختلافهم، مادام المرجع واحدًا لا خلاف عليه وهو النص الشرعي وسيرة السلف الصالح، فيما رآه البعض واحدًا من مباحث أصول الفقه، واستهدف عبر هذه التسميات ترويض الرعية على طاعة الحكام، ليبقي العمل السياسي عندهم من اختصاص أهل الحل والعقد، أما أن يشتغل مَن ليس بيدهم حل ولا عقد، ويشغلوا الناس بالمهم عن الأهم، ففي ذلك صرف لهم عن المعرفة الصحيحة، رغم حرص "التهانوي" على أن ينفي حق الفقهاء أن يتدخلوا في كل ما له علاقة بجمهور العامة، باعتبار تبعيتهم للأنبياء والملوك بعدهم، ومن ثم فسياستهم تنحصر في الوعظ والإرشاد للملوك فحسب[1].

---

(1) التهانوي، كشاف إصطلاحات العلوم، مصدر سابق، ص 162.

وإذا كان من الصعب الحديث عن خطاب سياسي لدى الاتجاهات السلفية، فإن الامتثالية السياسية لدى السلفيين، أي طاعة الأئمة وأولي الأمر، تشكل مبدأ ناظمًا لفعلهم السياسي، وأن طاعتهم من طاعة الله فريضة، ما لم يأمروا بمعصية، حيث لا يصح عزل الحاكم حتى إذا فسق، على ما يترتب على ذلك من فتن وإراقة دماء وفساد ذات البين، وهو ما أدى بهم إلى اعتبار الانقلابات العسكرية بدعة عصرية[1]، ما يشي أن السياسة التي انصبت لديهم بالأساس على تدبير مشكلة السلطة، تم حلها عندهم بطاعة ولي الأمر، إذ تختصر السلفية فعلها السياسي في هذا المبدأ منذ كرسه أحمد بن حنبل، إلى الدرجة التي جعلته: "يدعو الخليفة العباسي "المعتصم" بأمير المؤمنين في غير موضع، رغم أن "المعتصم" طالبه بالقول بخلق القرآن وضربه عليه"[2].

وقد سار على هذا النهج مَن تلا "ابن حنبل"، وهو ما يتضح، على سبيل المثال، لدى قاضي القضاة "أبي يعلي الفراء" وهو من رؤوس الحنابلة، حين أقر بعدم وجوب خلع الحاكم سواء كان فسقه: "متعلقًا بأفعال الجوارح وهو ارتكاب المحظورات، كأخذ الأموال، وضرب الأبشار، وتعطيل الحدود، أو كان متعلقًا بالاعتقاد"[3].

ولدى السلفيين، لا يتم الخروج على ولي الأمر، إلا بتوافر شروط ثلاثة: رؤية كفر بواح من الله فيه برهان، أو وجود البديل المسلم لولي الأمر الكافر، أو امتلاك القدرة المالية والعسكرية على الخروج ضد الحاكم الظالم، حتى يمكن إزاحته سريعًا لتجنيب الناس سفك الدماء.

ويحدد "الفراء" الأسباب الموجبة لخلع الإمام، إذا طرأ عليه: "ما يمنعه من

---

(1) سيد بين حسين العفاني: ما هكذا تورد يا سعد الإبل- اتقوا الله في مصر، القاهرة، دار العفاني، 2006، ص ص 157- 160.

(2) القاضي أبو يعلى محمد بن الحسين بن الفراء، الأحكام السلطانية، مصدر سابق، ص 20.

(3) القاضي أبو يعلى الفراء، المعتمد في أصول الدين، مصدر سابق، ص ص 242- 244.

النظر في المصالح وما نصب له، كالجنون وفقدان التمييز والعمى والخرس والصمم، والتي تحول بينه وبين إقامة الحدود واستيفاء الحقوق وحماية المسلمين.. أما إذا أظهر ظلمًا وفسقًا في الحدود ونحو ذلك، فإنه لا ينخلع ولا يجب الخروج عليه"[1].

كذلك لم يعر الخطاب السلفي اهتمامه لفقيه سلفي، عاصر "ابن تيمية"، هو "شمس الدين الموصلي الشافعي" (699- 774هـ)، الذي أكد على أن صلاح البلاد مرتبط ارتباطًا وثيقًا بصلاح الحاكم وعدله، وأشار أن الولاة أجراء لدى المسلمين، استأجرهم الله لرعاية العباد، ووضع شروطًا لعزل الوالي حال الارتياب في فساده[2].

وفي المجمل، يمكن القول إن الخطاب السلفي يناقض رأي المعتزلة، ممن رأوا في دولة بني أمية وحكامها وولاتها خروجًا على الشرعية، واغتصابًا للحق، مع تحويلهم الخلافة الشورية إلى ملك وراثي عضود، فكانت دعوتهم إلى ممارسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بالقول والسيف، في وجه السلطة الظالمة[3].

والبادي أن الهدف من تكريس مبدأ عدم الخروج على ولي الأمر، هو أن تداوم الجماعة السلفية تواجدها تحت ظل أي سلطة، ما صاحبها أن تتوافق باستمرار مع كافة الأنظمة الحاكمة، على اختلاف توجهاتها ونظمها وطرائق وصولها إلى السلطة.

ذلك أن ارتباطها العضوي مع السلطة المركزية، ظل كحقيقة سياسية وفكرية ثابتة في مجمل تاريخ الدولة الإسلامية، خلا فترات قصار لم تترك بعد انقضائها أثرًا يذكر، كالفترة الاعتزالية الأولى التي بدأها الخليفة "المأمون" وانتهت

---

(1) المصدر نفسه، ص 19.

(2) محمد بن عبد الكريم شمس الدين الموصلي الشافعي، حسن السلوك الحافظ لدولة الملوك، مصدر سابق، ص 51.

(3) ابن المرتضي، كتاب القلائد في تصحيح العقائد، مصدر سابق، ص 149.

بالمتوكل، والفترة الاعتزالية الثانية التي بدأها "البويهيون" حوالي منتصف القرن الرابع الهجري حتى انتهت على يد "السلاجقة" قرب نهاية القرن الخامس الهجري، فيما لم يستطع الاعتزال ولا التشيع، رغم اقترابهما اللصيق بالسلطة، أن يغيرا من التقليد السلفي، الذي كانت مدرسة الحديث قد وضعت له أسسه المكينة.

وقد صاغ الخطاب السلفي النظر في مسألة السياسة، عبر مواقع ثلاثة: الخلافة، والأمة، والسلطة. إذ لم يتردد "أبو يعلى الفراء" الحنبلي في استحضار جملة أحاديث بادية الوضع كي يستأنس بها للإعلاء من شأن "معاوية"، في محاولة منه لمواجهة الموقف المعتزلي والأدبيات الشيعية، التي اتخذت من "معاوية" مطية للطعن في الفكر السلفي[1]، مما يؤكد أن كل فرقة إسلامية قامت بدس الحديث الذي يخدم أغراضها، والشيعة روجوا للحديث النبوي: "تكون الخلافة بعدي ثلاثين سنة ثم يكون ملك عضوض"، للقدح في خلافة "معاوية"، كما روجوا فيما بعد لحديث :"يكون اثنى عشر أمير كلهم من قريش"، لإثبات مذهبهم الاثني عشر، فرد عليهم الأمويون بالحديث الأشهر الذي أورده "ابن حنبل" في مسنده ويقول: "تكون النبوة، فيكم، ثم تكون خلافة على منهاج النبوة. ثم تكون ملكًا عاضًا. ثم خلافة على منهاج النبوة"، وهو حديث يفضح نفسه بنفسه. والوضع في روايته أوضح من أن تخطئه عين، برغم تصحيح "الألباني" له. فقد وضع نفاقًا للخليفة "عمر بن عبد العزيز"، إذ يقول واضعه "حذيفة" أنه كتب إلى "عمر" بهذا الحديث، قائلاً أنه يرجو أن يكون أمير المؤمنين هو الخليفة الراشد بعد الملك العاض والجبرية، وإن كتابه قد أدخل على "عمر بن عبد العزيز" فسر به وأعجبه. واستمر المنافقون بعد ذلك في مداهنه أي خليفة جديدة بهذا، حتى سقطت الخلافة نهائيًا.

فالخلافة لم ترد في القرآن، ولا في أي حديث يعتد به عن النبي الكريم، وإلا

---

(1) أبو يعلى الفراء، المعتمد في أصول الدين، مصدر سابق، ص ص 235- 236.

كان قد ورد ذكره يوم السقيفة، أو بالحري إبان أزمة الخليفة الثالث "عثمان بن عفان"، الذي اتهمه فيها الكثيرون، ومنهم بعض المبشرين بالجنة، أنه قد حول الخلافة فعلاً إلى ملك عضوض لبني أمية، ولكن "على بن أبي طالب" عرف مقدمًا بقصر مدة ولايته ومقتله في غضون أربع سنوات. وحدث الأمر عينه مع مفهوم "القرشية" كمفردة بارزة في فهم هذا الخطاب لقضية الخلافة، مع ارتباط حضور هذا المفهوم المبكر بمعارضة الأنصار "غير القرشيين" يوم السقيفة. وما لبثت القرشية أن برزت كمفردة في فهم هذا الخطاب لقضية الخلافة، مع ارتباط حضور هذا المفهوم المكبر بمعارضة الأنصار "غير القرشيين" يوم السقيفة وتحولت إلى مفهوم فقهي، ليعمل بكفاءة أكبر من مواجهة الخوارج، ممن لم يكتفوا بالخروج على سلطة الحاكم القرشي، بل عينوا حاكمًا غير قرشي لقب بأمير المؤمنين. وبعد ذلك تحول المفهوم إلى نص شرعي، أكد عليه "ابن حنبل"، حين رأى أن "الخلافة في قريش ما بقي من الناس اثنان ليس لأحد من الناس أن ينازعهم فيها ولا يخرج عليهم، ولا نقر لغيرهم بها إلى قيام الساعة"[1]، فيما كان الزيدية والمعتزلة يرجحونها للأجدر، دون اعتبار للفرع النبوي الذي ينتسب إليه[2].

وحيث تحول الواقع السياسي في النصف الثاني من الدولة العباسية، لتصبح سلطة الحكم الحقيقية بويهية فارسية ثم سلجوقية تركية، أبدى الخطاب السلفي مرونة مدهشة في الالتفاف على شرط القرشية، رضوخًا للأمر الواقع، باختراع مصطلح "إمارة المتغلب" ومصطلح "خلفاء الضرورة"، بغرض إضفاء الشرعية على حكومات "الواقع" غير القرشية، وهو ما يتضح لدى "الغزالي" الذي برر لشرعية التغلب، بقوله "إن الإمامة عندنا تنعقد بالشوكية، والشوكة تقوم

(1) ابن أبي يعلى: طبقات الحنابلة (الجزء الأول)، ص 26.

(2) شاكر مصطفي: الخلافة الإسلامية، الكويت، دار التراث، 1981، ص 52.

بالمبايعة"[1]، ومع استيلاء البويهيين الشيعة على السلطة، لم يعدم الفقه السلفي وسيلة لمجاراة الأمر الواقع وتقنينه وإدخاله في إطار منظومته، ما حدا بالماوردي و"أبي يعلي" فقيه الحنابلة المعاصر للماوردي و"البويهيين"، إلى صوغ مصطلح "إمارة الاستيلاء"، كترجمة حرفية للواقع السياسي كما جري على يد البويهيين. فيما جوز "ابن تيمية" حكم المتغلب غير المستوفي للشروط الشرعية.

وفي المجمل، يجوز القول بأن فكرة الخلافة عبر مراحل تطورها، مثلت تقنينًا حرفيًا للنظام السياسي المفروض بالقوة من قبل السلطة الحاكمة، حيث مع كل تموج في شكل النظام نتيجة انتقال السلطة، كانت السلفية تتموج تبريرًا لشرعية الأمر الواقع ضد معارضة الخوارج والشيعة والمعتزلة[2].

وفي الموقع الثاني، يشدد الخطاب السلفي على مفهوم الأمة كإطار جغرافي وبشري متمدد، ومتربط بدينامية الدعوة، وهو ما يميزها عن الدولة بمكوناتها الثابتة وصيغتها القومية.

وفي حال قبول هذه الدولة كحقيقة سياسية، يتم توظيفها كأداة لتطبيق الشريعة، دون الإذعان لها كحقيقة مطلقة، وإنما تكون الدولة تمهيدًا وقاعدة لانطلاق الأمة[3].

وبهذه الكيفية يتمظهر الخطاب السلفي في الانشقاق عن فكرة الدولة الوطنية المرتكزة على تراث الفكر السياسي الحديث، والقائمة على أساس علمنة السياسة، وتكريس مبدأ المواطنة، وإشاعة الحرية السياسية كأساس للديمقراطية، والتعددية، والمشاركة في القرار، إلى إعادة تأويل مقولة "الدولة الإسلامية" تأويلاً يحولها إلى دولة ثيوقراطية. ذلك أن الدولة، وكما يبرزها المسار التاريخي للحضارة

---

(1) أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر والتوزيع، 1964، ص7.

(2) عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، مرجع سابق، ص ص 28-29.

(3) فؤاد إبراهيم، مرجع سابق، ص 293.

العربية الإسلامية وغيرها من الحضارات، هي نصاب وقوة وشوكة وعصبية، وهي تعبير سياسي عن وضع مجتمعي، قد يستعمل الدين لخلق تماسك حولها، كما قد تستعمل معه قيمًا أخلاقية أو أفكارًا وطنية أو أساطير اجتماعية. ولكن الانتقال من توظيف الدولة للدين كأداة أو وسيلة، إلى اعتباره هوية أو طبيعة للدولة وأساسها، أدخل إلى الوهم أو الخيال، الذي يحول دون معرفة حقيقية للدولة كما هي.

يفسر ذلك، إلحاحهم على استعادة دولة الخلافة، باعتبارها الترجمة الصحيحة للإسلام، والكيان السياسي الأوحد الذي يتجسد فيه، وتقوم من خلاله شريعة الله كاملة، فيما لا مجال لمقارنة الخلافة بأي نظام سياسي وضعي عرفته البشرية؛ لأن الأسس التي تقوم عليها دولة الخلافة، مغايرة تمامًا لتلك التي تستن عليها النظم السياسية الوضعية. والحاكم الفعلي الذي سيمارس السلطة في الدولة الإسلامية نيابة عن الله في الأرض، هو الخليفة أو الإمام، وهو منفذ لأمر الله ورسوله، ومهمته حفظ الدين وحراسته ونشره، وسياسة الدنيا بالدين. وهو نائب الأمة، وبذلك تكون الإمامة أصلاً من أصول الإسلام، بها تستقر قواعد الدين، وتنتظم مصالح الأمة[1].

ويتواتر ذلك في ظروف تحولات في نظرة الإسلاميين بعامة للدولة المنشودة، فبعد أن كان الحديث عن "دولة الإسلام"، صار هناك "دولة المسلمين"، ثم "الدولة الآذنة بالإسلام"، ثم الدولة المدنية ذات المرجعية الإسلامية"، انتهاء بدولة مدنية ديمقراطية.

أما الموقع الثالث، السلطة، فيتم منح تفويض لسلطة من نوع خاص لإدارة شؤون الدولة، هي سلطة أهل الحل والعقد من العلماء الحاكمين بشريعة السماء، بما ينفي مشروعية السلطة وجدارتها غير الخاضعة لقيادة العلماء، واستتباعًا ينفي عن الدولة ذاتها صفة المشروعية.

---

(1) عصام دربالة وناجح إبراهيم: ميثاق العمل الإسلامي، من إصدارات الجماعة الإسلامية، بدون دار نشر، يونيو 1985، ص 90.

ويشار هنا إلى أن الحديث عن "ولاية الأمر" بهذه الطريقة، له ما يسنده في المنظومة السلفية. وفي هذا الإطار، جري تغييب مسألة الحرية، وبذل الفقه السلفي جهدًا واضحًا في الدفاع عن فكرة النظام وتقنينها، عن طريق التلويح الدائم بوجوب الطاعة وبحظر "الفتنة": كأنها لا تأتي إلا بالافتئات على حق الحكام، متجاهلاً حق المحكومين، مع الترهيب بمفاسد وشرور تقع في آخر الزمان، مما تضمنته أحاديث الفتن، التي شارك فيها "البخاري" و"مسلم" و"أبو هريرة"، وأفرد لها "البخاري" كتابًا كاملاً من صحيحه تحت عنوان (كتاب الفتنة)، مما يؤكد الدور التشكيلي الطاغي لتاريخ السلطة السياسية في تكريس هذه الطاعة، وأنها من صناعة التاريخ، أو بالحري من بضاعة السلطة[1].

وبهذه الكيفية، يرفض التقليد السلفي قيام أحزاب سياسية، ويعتبرها من المفاسد؛ لأنها أدعى إلى تعدد الجماعة وتفرقها، "فالحزب إما أن يجعل الإسلام أساس الولاء والبراء، أو يجعل أمرًا آخر غيره، فإن جعل الإسلام هو الأساس، فإن الإسلام لا يحتاج إلى إقامة حزب آخر، أو تنظيم جماعة أخرى، بل هو نفسه يكفي لذلك، وإن جعل أساسها أمرًا آخر غير الإسلام، فإن هذا الأمر في معظم أحواله لا يخلو من أن يكون من أمور الجاهلية من العنصر والقبلية واللغة والوطن وغيرها"[2].

من هنا، تم تصوير الديمقراطية لدى هذه النزعة، بأنها :"سيادة الشعب، ومعناها أن السيادة ليست للعقيدة ولا الوحي المعصوم، ولا الإله الأجل، فالسلطة للشعب تعني أن الشعب يملك القضاء والتشريع والتنفيذ، فماذا بقي لرب العالمين؟"[3]، فيما معاينتها من منظور عقيدي، يرى أن خضوع الإنسان

---

(1) عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام، مرجع سابق، ص 102.

(2) صفي الرحمن المباركفوري: الأحزاب السياسية في الإسلام، بيروت، دار التراث، 1997، ص 52.

(3) المرجع السابق، ص 54.

للتوحيد، يجعل الحرية ذات مغزى أعمق، ويمهد الطريق للتحرر من استبعاد الآخرين، في حين ظفرت هذه المسألة بجهود واسعة النطاق داخل الدائرة الكلامية، انطلاقًا من المعتزلة حتى الأشاعرة.

ولعل هذا ما حدا بالباحث المغربي "محمد مواقيت" إلى القول بأن تجاوز السلفية أضحى رهانًا سياسيًا للحرية، وهو رهان رآه لا يمكن أن يتم دون الخروج من النموذج السلطوي المكرس للسلفية[1]. خاصة وأن السياسة تتجاوز في الحاضر فقه السلطان التقليدي، إلى فقه حضاري إنساني، أكثر حرية، وينطلق من المقاصد، مثل حقوق الإنسان، والحكم الرشيد، والأمن والإصلاح، والمواطنة.

(2) الاجتماع:

والأمر هنا يتعلق بعدم اقتصار اهتمام السلفية على العبادات، بل يمتد ليشمل كافة أوجه الحياة الاجتماعية، فيما يتوجب أن تتحول التعاليم السلفية إلى سلوكيات ملموسة، وليس إلى مجرد تعلق عاطفي لا علاقة له بالنصوص المؤسسة، ولا أثر له في السلوك. وقد ترافق هدف التيار السلفي في اختراق المستوى الأنثروبولوجي للإسلام إلى المستوى الاجتماعي، مع استشعار هذا التيار لدور رسالي، شكل دافعًا قويًا لتداخله من أجل تقويم السلوك "المنحرف"، ومقاومة مظاهر "الفساد والانحلال"، فيما لا يتواتر في مدونة هذا التيار أي حديث عن قضايا التفاوت الاجتماعي السائد في المجتمع.

ويبدو أنه ليس من مصلحته أن يعي أتباعه طبيعة هذا التفاوت، وتلمس ظروف حرمانهم المعيشي كجماعة أغلبها من الفقراء؛ لأنه سيضطر في هذه الحال

(1) Mouaguit, M.: Du Despotisme á la Démocratie – Heritage et Rupture dans la pensée Politique Arabo- Musulmane, Casablanca, Editions le Fennec, 2003, P. 163.

إلى وضع حلول عقلانية ودنيوية للتغلب على هـذا الحرمـان، مما سيقـضي عليه كحركة دينية. إذ رغم تقـديم الـنص القـرآني مدونـة تفـصيلية مـن التـشريعات للمسلمين، تشمل معظم مناحي الاجتماع الإسلامي، فإن الأمـر لـدى الـسلفيين يتعلق بالاقتداء بالسلف الصالح في فهم هذه المدونة وتطبيقها. وحجتهم في ذلك عدم الجري وراء فلاسـفة الغـرب، "فقـد انقـسم هـؤلاء بوجـه عـام في تعليـل اضطرابات ومفاسد مجتمعاتهم، إما إلى عامل سياسي وهم المعتنقون للديمقراطية، أو العامل الاقتصادي وهم أتباع "كارل ماركس"، أو بسبب الفقر الروحي الذي يقول به "أرنولد توينبي"، فيما كان "فرويد" يعتقـد أن المـشكلة ترجـع إلى كبـت الغرائز"[1].

فقد سعي التقليد السلفي إلى تديين الفعل الاجتماعي في إطار إضفاء القداسة عليه، وطرح نفسه كقانون مسلكي أقرب إلى "فقه الغلظة"، فيما كلما زادت وطأة هذا التقليد، اتسعت معه دوائر القيد والثبوت والحرام والـبراء، وضـاقت دوائـر النسبي والحر والتحرك والحلال، وانقلبت أصول التشريع والدين من الإباحة إلى التحريم، من الإطلاق إلى التقييد، ومـن المـسالمة إلى المجاهـدة، ومـن الحـوار إلى المنابذة، ومن الولاء إلى البراء، ومـن التواصـل إلى التفاصـل. وفي المجمـل، مـن النظرة الكلية إلى الاهتمام بالجزئيات في السلوك والمظهر، واعتبارها رمـوزًا كافيـة لتأكيد العودة إلى الأصول والاسترشاد بالسلف.

وطبيعي أن يقود الاهتمام بالجزئيات إلى اتساع دائرة التحريم، لتشمل جل ما يتصل بالعادات والعبادات، ففي مجال العادات، تشمل التحريمات دبلة الخطوبـة والزواج لأنهـا مـن عـادات الفرنجـة، والرمـي بالحجـارة "الحـذف"، والبوفيـه المفتوح، والمسح على الخفين في السفر والحضر، وزيـارة المـوت، وفوائـد البنـوك، والمغالاة في المهور، ولبس النظارة وساعة اليد، ولعق الأصابع بعـد الانتهـاء مـن

---

(1) مصطفـى حلمـي، السلفية بين العقيـدة الإسلامية والفلسفة الغربيـة، مرجـع سـابق، ص 211.

الطعـام، وتـرك الـسواك، والـشرب أو التبـول وقوفًـا، والعمـل في بنـاء القـرى السياحية، والفنادق، والسياحة، واعتبار التنقيب عن الآثار من المفاسـد، والنظـر إلى بناء العمارات وناطحات السحاب بأنها من علامات الآخرة.

وتبالغ هذه التحريمات، حين تشمل النوم على الـبطن، وعـدم حراسـة ثغـر العين، واستخدام الصابون ذي الرائحـة، وارتـداء الرجـال للبنطلونـات، وتحيـة العلم، واعتبار رفعه من علامات الساعة، والسفر إلى بلاد أهل الشرك، والـسلام علي الذميين ومشاركتهم أعيادهم لما تفضي إليه من فساد.

والمفارقة أن إسلام الوحي المبني على النص الخالص، تتسع فيه دائرة المبـاح، وتتقلص دائرة الإلزام، ويرتفع سقف التكاليف فوق فـضاء واسـع مـن الحريـة، واحترام العقل الإنساني، دون أن ينقص ذلك من حرارة الإيمان، وهو ما يفسر أن السلفيين الأوائل كانوا يضيقون دائرة الحرام والحلال، بقصرها على الأمور الدينية التي وردت في هذه النصوص والمأثورات، وهو ما أكده "ابن تيميـة" حـين ذكـر أن: "الأصل في هذا أنه لا يحرم على الناس من المعاملات التي يحتاجون إليها، إلا ما دل الكتاب والسنة على تحريمه، بخلاف الذين ذمهـم الله، حيـث حرمـوا مـن دون الله ما لم يحرمه الله، وأشركوا ما لم ينزل به سلطانًا، وشرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله"[1].

ولعل تحريم الإبداعات الفنية والأدبية بعامة، يمثل ملمحًا جليًـا في التقليـد السلفي، وهو ما يتضح منذ أصدر أحد دعاة السلفية، الشيخ "الغـماري"، كتابـه (إقامة الدليل على حرمة التمثيل)، نهاية الأربعينيات، كرد على قيام "حسن البنـا" بتأسيس فرقة مسرحية.

كان "البنا" ابنًا لحقبة تؤمن بالفن، وتعتبره وسـيلة لتحريـك وبلـورة الميـول السياسية وبدا أنه يسعى إلى نوع مجيد من الفن أطلق عليه "الفن الهـادف". ومـن ذلك المنظور أدخل العديد من صور التعبير الفني في برامج تشكيل كوادر حركته،

(1) ابن تيمية، السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، مصدر سابق، ص 180.

وعلي رأسها الأغاني الدينية و"الاسكتش"، ثم المسرح الإسلامي الذي أسسه شقيقة "عبد الرحمن"، إضافة إلى أناشيد قام بتأليفها "أحمد حسن الباقوري" و"عبدالحكيم عابدين" و"سيد قطب" وغيرهم.

تم ذلك في فترة لم تكن السلفية قد أعلنت عن وجودها بعد في صفوف حركة الإخوان، وكان للمرأة وجود ملحوظ، ليس في صفوف الحركة فقط عبر "الأخوات المسلمات" بل وعلى خشبة المسرح الإخواني، ولا سيما نجمة المسرح المشهورة وقتذاك "فاطمة رشدي"، التي عملت فيه.

أما السلفيون، فكفروا "طلعت حرب" و"طه حسين" والشيخ "محمود شلتوت" لأنه أسس دارًا للتقريب بين المذاهب الإسلامية، و"محمد الغزالي"، و"أبي حنيفة النعمان" صاحب مدرسة الرأي، ورأوا أن الشيخ "الشعراوي" مبتدع ضال مضل، ووصفوا أدب "محفوظ" بالدعارة، وأعطوا الفتوى لمن حاول قتله، وهي الفتوى التي قتلت "فرج فودة"، وفرقت بين "نصر أبي زيد" وزوجته، وبدت هجمتهم اليوم على الإبداع أشد وطأة (الضغط لإجازة نظام الحسبة بهدف ملاحقة الإبداعات الأدبية والفنية، عدم شرعية التماثيل وضرورة تغطيتها بالشمع باعتبارها مجرد "أصنام" أو "أوثان" أنشأها "فرعون ذي الأوتاد"، تحريم اقتناء الصور، تحريم غناء الأفراح إلا الضرب بالدف وحده، النهي عن بناء القباب فوق الأضرحة، تحريم الموسيقى، تكفير "طه حسين" "رائد الأدب العربي"، بتعبير أحدهم، وتكفير "نزار قباني". وفي هذا الصدد، يذكر الداعية السلفي "محمد حسان" أنه : "لو كان حد الردة قد طبق على كلب واحد منهم، ما رأيت ردة بعد ذلك..."(.

وتمتد هذه التحريمات لتشمل كل ما يتصل بمجال الترفيه (الألعاب، الأفلام، اعتبار الطاولة والشطرنج والدومينو من وسائل الإفساد المحرمة، مَن أراد أن يذهب إلى زيارة الأهرامات فليدخل باكيًا، فإن لم يكن باكيًا فلا يدخل عليهم، خلا مَن يدخل للاتعاظ والاعتبار..)، وهو ما جعل من إطلاقية قناعات التيار السلفي، ونزعته للوصاية، حاضرة باستمرار، وقد نقض "محمد الغزالي"

هذا التوجه، مذكرًا أن: "الأصل في الأشياء الإباحة، ولا تحريم إلا بنص قاطع، والواقع أن نفرًا من سوداويي المزاج أولعوا بالتحريم، ومنهجهم في الحكم على الأشياء يخالف منهج نبي الإسلام عليه الصلاة والسلام، الذي إذا ما خير بين أمرين إلا اختار أيسرهما ما لم يكن إثمًا، فإن كان إثمًا كان أبعد الناس عنه"[1].

وتستند هذه التحريمات، سواء في مجال العادات أو العبادات، على آليات اقتصادية اجتماعية، ترتبط بعمليات المضاربة والتجارة الاستهلاكية والدعوة إلى النشاط الحرفي والابتعاد عن مجال النشاط الاقتصادي الإنتاجي، وحظر المعاملات المالية الحديثة وتحريمها كالمعاملات البنكية، وإقرار علاقات المزارعة في الزراعة، وتقويض قوانين الإصلاح الزراعي، تحت دعوى حقوق الملكية الخاصة، وتفتي لصالح قوانين العلاقة بين المالك والمستأجر ضد هذا الأمير، وتصمت عن بيع القطاع العام، وتحارب الأنشطة الاقتصادية ذات القيم المضافة كالصناعة والسياحة.

(3) المرأة:

ولعل ما يلفت الانتباه، أن نضوج المنظومة السلفية قد تزامن مع نضوج نظام الحريم في العصر العباسي، والذي بدأت نواته في عهد الخليفة "الوليد الثاني" تقليدًا للبيزنطيين، حين انفتح باب الهجانة على مصراعيه، وشاع نظام التسري، وتكاثرت الجواري، وازداد انحطاط المرأة العربية، ودفعت نحو التحجب، وبخاصة لدى الطبقة الأرستقراطية، وكلها ملابسات دفعت بتأثيراتها لاشك، على تحرير وتثبيت رؤية محافظة من قبل المنظومة السلفية تجاه المرأة، وهو ما يتضح لدى "الغزالي"، حين ذكر أن "القول الجامع في آداب المرأة، أن تكون قاعدة في قعر بيتها، لازمة لمغزلها، لا يكثر صعودها وإطلاعها، قليلة الكلام لجيرانها، لا تدخل عليهم إلا في حال توجب الدخول. تحفظ بعلها في غيبته وحضرته،

(1) الشيخ محمد الغزالي: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، بيروت، دار الشروق، 1990، ص 91.

وتطلب مسرته في جميع أمورها، ولا تخونه في نفسها ومالها، ولا تخرج من بيتها إلا بإذنه، فإن خرجت فمتخفية في هيئة رثة، تطلب المواضع الخالية من الشوارع والأسواق، حذرة أن يسمع غريب صوتها أو يعرفها بشخصها. لا تتعرف إلى صديق بعلها في حاجتها، بل تتنكر على من تظن أنه يعرفها أو تعرفه. همها إصلاح شأنها وتدبير بيتها، مقبلة على صلاتها وصيامها.. وتكون قانعة من زوجها بما رزق الله، وتقدم حقه على حق نفسها وحق سائر أقاربها، منتظفة في نفسها، مستعدة في الأحوال كلها للاستمتاع بها إن شاء، مشفقة على أولادها، حافظة للستر عليهم، قصيرة اللسان عن سب الأولاد ومراجعة الزوج"[1].

وفي هذا الصدد، تشكل المرأة رهانًا لافتًا في خطاب السلفيين، أوقعته في تبني أخلاقية متشددة، وضعت ضوابطها وقواعدها ومفرداتها عليها، كما حددت نمط العلاقة معها، والخطوط العريضة والحيز المسموح حولها يتعلق بسلوكها وعملها وملبسها ونهج تكلمها وتعبيرها الجسدي وأسلوب صلاتها وأمورها الجنسية، بدءًا من قوى التحريم التي تثقل جسدها وسلوكها بقيود العيب ومشاعر الإثم، وانتهاء إلى الأعضاء التي لا يجوز ظهورها منه بما قد يكشف عن عوراتها، ما يشي بتحديد هذا الخطاب لدور المرأة في تأسيس البيت المسلم، وتنشئة الجيل الجديد، وحسن التبعل للزوج، ومن ثم مقاومة الاعتراف بإمكانات المرأة سوى الخيانة وفضل النكاح والولادة، وهو ما يفسر عدم خلو أي كتاب سلفي من آراء حول المرأة والجنس والنقاب.

والأمر حول المرأة يتعلق لدى الخطاب السلفي بكل ما يتصل بها، بدءًا من طريقة السلوك (حياء، طاعة، لا سفر إلا بولي، عدم جواز السلام أو المصافحة باليد على غير المحرم، انتظار الزوج الغائب ويا حبذا ألا تتزوج حتى يعلم موته، عدم جواز زيارة الكافرات من النصاري أو غيرهن، تحريم خروج المرأة مع الرجال الأجانب وما يتبع ذلك من اختلاط وتبرج وسفور وخضوع بالقول،

(1) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين (الجزء الثاني)، بيروت، دار المعرفة، 1983، ص 38.

عدم جواز السكنى مع عائلات غير مسلمة لأن في ذلك تعرض للفتنة بأخلاق الكفرة ونسائهم، عدم إجازة زواج من ينتمون إلى الحزب الوطني المنحل بإحدى الفتيات المسلمات، إرضاع الكبير، إلزام المرأة بالسير على حافة الطريق، تحريم خروج المرأة متعطرة، عدم جواز ركوب المرأة السيارة مع غير المحرم، الابتعاد عن وسائل الاتصال المسموعة أو المطبوعة أو المرئية، إنكار قيادتها للسيارة، التحذير من ارتياد الأماكن المخصصة "للتخسيس" لما يؤدي إلى كشف عورتها، وبالعمل (تحريم عملها واستقرارها في البيت، حظر مشاركتها للرجل في ميدان عمله، منعها من العمل في مجال القضاء، فساد عملها كمأذون، حجب صور المرأة المرشحة في الدعاية الانتخابية)، وبالملبس (ابتداع النقاب للمرأة واعتباره لباسًا شرعيًا يجب تعميمه، تحريم ثوب الشهوة ومنه الألوان الزاهية، إخفاء يديها بالقفاز لأن إظهارها قد يثير الشهوة والإعجاب، ضرورة التزام السائحات الأجنبيات حتى وصولهن لأرض مصر حتى لا يفتن الشباب، تحريم ظهور المرأة الداعية على التليفزيون بحجابها الشرعي، تجريم حلاقة السيدات حتى ولو كانت الحلاقة امرأة..)، أو بنهج التكلم (عدم التطريز الصوتي، فضل الكلام، الاستشهاد بالنصوص الدينية، الابتعاد عن الغيبة...)، أو بالتعبير الجسدي (أوضاع سليمة، السير وراء المحرم لا بحذائه، غض الطرف، حركة مستقيمة، كراهة ترقيق المرأة لحاجبيها، الكف عن استخدام اليد اليسرى، فتح العين اليسرى فقط إذا خافت من حفرة في الطريق لأن فتح اليمنى حرام..)، أو بأسلوب صلاتها (خشوع، تغميض العين، عدم الجهر بالقراءة في الصلاة كي لا تفسد صلاتها..)، وكلها دالات طبعت رؤية السلفية للمرأة، وجعلت من مدلولاتها قاعدة يحرم اختراقها.

ويضاف إلى هذه التحريمات، أخرى تزيد في تسييج المرأة وقمعها (عدم جواز تقصير شعرها لأنه تشبه بالإفرنج، ليس من الأخلاق الإسلامية أن تلقي المرأة السلام على الرجل، ولا الرجل يلقي السلام على المرأة، تحريم عملها في البنوك والوزارات والشركات لأنه أدعى إلى الاختلاط ، لا يجوز مطلقًا أن يرى الأخ

زوجة أخيه كاشفة الوجه، تحريم زيارة القبور على النساء، إزالة شعر الوجه للمرأة مكروه، إسبال الثياب حرام ولو بدون خيلاء، كراهة استخدام العطور الكحولية، النهي عن طلاء الأظافر لأنها من فعل الكافرات..).

واللافت أن هذه القائمة من الأوامر والنواهي، تتبدى تحت شعار بطريركي يزعم الحفاظ على المرأة المسلمة، وهو ما يتضح لدى الداعية السعودي "محمد بن إبراهيم التويجري"، الذي يرى أن الأمة الإسلامية: "اتخذت من المرأة مركبًا يطؤه الحياء والطهر والعفاف، أوصلت المرأة إلى آخر محطة للرذيلة، فأصبحت دمية يتسلى بها الرجال في كل مكان، وتروج بها السلع، وتزين بها الكتب والصحف، وأحيانًا ساقية لرحل ضائع، أو مسلية للتافهين في أماكن الرذيلة، تعرض جسمها بلا حياء، فتهدر كرامتها في شبابها، وترمى في دور العجزة في آخر عمرها"[1].

وبالنغمة نفسها، يحذر السلفي المصري "محمد حسان" المرأة: "من المؤامرات التي تحاك لها في الليل والنهار، للزج بها في المستنقع الآسن.. مستنقع الرذيلة والعار.. بإغرائها دومًا.. وبكل السبل.. لإخراجها عن دائرة تعاليم دينها الذي جاء ليضمن لها الكرامة والسعادة في الدنيا والآخرة[2].

ولدى السلفيين، فإن هذا التشدد من شأنه أن يقفل أبواب العوج، وأن يسد الذرائع في وجه الانفلات من تكاليف الشريعة، مع أن سد الذرائع طريق احتياطية من طرق التشريع والإفتاء، كبديل يرفع الحرج ويجلب التيسير، فيما يوحي هذا التشدد بأنه أقرب إلى رفض "عقد صلح شريف مع الحياة" بتعبير الشيخ "محمد الغزالي".

وينتقد "عبد الحليم عويس" اهتمام السلفيين بالتشدد في الجزئيات، مذكرًا أن "العودة إلى السنة لا تعني الالتزام ببعض الجزئيات، إنها تعني الانغماس في صناعة

---

(1) محمد بن إبراهيم التويجري: الدعوة إلى الله، الرياض، دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، 1423هـ، ص 24.

(2) محمد حسان، خواطر على طريق الدعوة، مرجع سابق، ص 25.

التقدم الإنساني، وفق الصياغة المتوازنة والإيجابية التي قدمها الرسول ﷺ وصحابته، بحيث نجح هذا الجيل في أن يستجيب الاستجابة المثلى للتحديات التي واجهته، عندما فتح الله له فارس والروم"[1].

أهي عودة راجعة إلى الأصالة؟ أم هو اللياذ بمذهبة وتطييف الأعراف، تقوم في أساسها على الإفقار الروحي ومجافاة الفرح، والدفع إلى مفاقمة الانكفاء على الذات؟

(1) عبد الحليم عويس: فقه التاريخ في ضوء أزمة المسلمين الحضارية، القاهرة، دار الصحوة، 1994، ص 106.

الفصل الحادي عشر

11

السلفيون والحركة الإسلامية

ومنذ سبعينيات القرن الماضي، بدأت تتنامى وتتشظى ممارسات ازداد الجدل بشأنها لا على أنها مجرد استنباط على العائد الدلالي للإسلام، بل كحركة اجتماعية تطلب المشاركة، وترمي إلى إعادة الصياغة الإسلامية للمجتمع المدني والثقافة، واستعادة الوحدة الروحية للجماعة المسلمة، مما جعلها تتقدم كإطار لاستيعاب عوامل الصراع الوطني والطبقي والديمقراطي في المجتمعات الإسلامية، وكبديل لكافة المعادلات الأيديولوجية الأخرى، وإخفاق مشروعاتها التنموية، وفشلها في الحداثة بطريقة عقلانية ونقدية.

ذلك أن نجاح هذه الحركة في نشر دعوتها والتعبئة حولها بين أوساط الشباب وبين الفئات المهنية بوجه خاص، يرجع أساسًا إلى الأوضاع المتدنية في الواقع المصري والعربي بعامة، واستشراء التخلف الاجتماعي والاقتصادي والتمايز الطبقي وسياسات التعبة، فضلاً عن تفاقم الفساد والبذخ، ومظاهر التغريب الأجنبي، والتحديث المظهري النخبوي، وفقدان الشعور بالهوية الوطنية والقومية والثقافية.

وتخطئ الباحثة المصرية "أميرة أزهري سنبل" ما ذهب إليـه "جيـل كيـبلن" حين عاين الحركة الإسلامية على اعتبار أنها "عودة إلى الله"، أي عودة مفاجئة إلى الدين، فيما الدين لديها كـان دائـمًا موجـودًا ومتأصـلاً في المجتمعـات الإسـلامية والعربية، وتراها عودة إلى مـا تـسميه "القاعـدة الجماهيريـة أو المحليـة"، وتحـدد هدفها في تقليل الفجوة الهائلة بين الطبقات والفئات، ما يـصيرها لـدى الباحثـة، عملاً تنقيحيًا نقديًا، يراجع عمليات التأريخ للعالم العربي والإسلامي، ويرد عـلى الأفكار الاستـشراقية التـي تختزلهـا إلى فعـل محـافظ رجعـي للتغيـير أو لـصدمة التحديث، وليس استمرارًا منطقيًا وطبيعيًا لعمليـات تحـول سياسـية واقتـصادية واجتماعية، تفضي إلى تداعيات متوقعة وطبيعية أيضًا[1].

وبنفس التوجه، ينظر "فرانسوا بورجا" إلى هذه الحركة كصحوة تمثل اختيارًا ووعيًا لدى الشعوب الإسلامية بإحياء ثقافي حضاري، وتحـرر ذاتي مـن عـصور

(1) Sonbol, A.: The New Mamluks – Egyptian Society and Modern Feudalism, New York, Syracuse University Press, 2000, Pp. 31-35.

الشعور بالدونية والإقصاء وعدم المساواة والاعتماد على الآخر الأجنبي، ما حدا به أن يتفادى عامدًا مصطلح "الأصولية" للدلالة على هذه الحركة، ويستخدم مصطلحًا آخر له دلالة ومغزى، هو "الاستعادة الإسلامية" ReIslamization، التي تستهدف تثبيت الهوية الثقافية الضاربة بجذورها في التاريخ الحضاري للأمة الإسلامية، وأكدت قدرتها الفائقة، أكثر من أي تيار آخر، على تعبئة الجماهير وكسب وتأييدهم وثقتهم[1].

ويخالف المفكر "سمير أمين" هذا التصور، حين يرى إلى الحركات الإسلامية كصنف من الحركات السياسية، ولكن بذريعة دينية، "ففي واقع الأمر، لا تهتم هذه الحركات بالعقيدة الدينية بالدرجة التي ينتظر من علماء الدين أن يهتموا بها، فهي لا تقدم جديدًا في هذا المجال، بل تكتفي بالمفاهيم والممارسات والطقوس السائدة بشكل خاص في المجتمعات الإسلامية كما هي، وتطلب من الشعوب المعنية أن تحترم هذه الممارسات والطقوس احترامًا حرفيًا.. وبالتالي، فإن تسميتها الصحيحة هي حركات الإسلامي السياسي، دون إشارة إلى مضمونها العقائدي المحتمل، إن وجد، إذ يقع مركز اهتمام هذه الحركات في مجال الشئون السياسية للمجتمع فقط"[2].

ويؤيد "إيمانويل سيفان E. Sivan" هذا الطرح، فينظر إلى الحركة الإسلامية كحركة سياسية، أتت محصلة لحقبة من الأحداث الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في العالم العربي والإسلامي، رغم أنها تنهض اعتمادًا على العقيدة الدينية[3].

---

(1) Burgat, F. Op.Cit., P. 11.

(2) سمير أمين: "حول الإسلام السياسي"، في: مجلة (الطريق)، العدد الخامس، سبتمبر – أكتوبر 2002، بيروت، ص 10.

(3) Sivan, E.: Radical Islam – Medieval Theology and Modern Politics, new Haven, Yale University Press, 1985, P17.

ويعزو المفكر الجزائري "محمد أركون" تنامي هذه الحركة، إلى انكماش التعبير والحريات الديمقراطية، تحت تأثير الواحدية الإيديولوجية أو السياسية، مما أدي إلى بروز الحقل الديني كمجال وحيدن حر نسبيًا، ومسلح بمشروعية مقدسة، يسمح بقول شيء ما عن الوضعية السياسية[1].

ويشار هنا أن الصعود الراهن للحركة الإسلامية يختلف في أبعاده وآلياته وسياقاته، عن نظيره بداية سبعينيات القرن العشرين، والذي تميز قتذاك باندراجه ضمن حركة المعارضة السياسية والاجتماعية لنظام الحكم ونموذجه الإيديولوجي، قبل أن يتطور لاحقًا إلى مقاومة ذات طبيعة جهادية، ليمتد بعدها فيشمل هيكل النظام الدولي الذي نشأ عقب نهاية الحرب الباردة.

أما في الحاضر فإن هذا الصعود يتميز بأنه يدمج هذا التيار الواسع من القوي والرؤى والمرجعيات في إطار عملية صنع القرار والحكم، حيث يتسم بتعددية قواه وتياراته الإسلامية، خاصة مع الصعود للسلفية، التي تحولت روافد منها لقبول اللعبة السياسية، وبعد أن كانت تلفظها قبلاً.

أولاً: طوبوغرافيا الحركة الإسلامية

وتوحي معاينة الحركة الإسلامية بتعدد وتنوع تياراتها وتشكل في الحاضر رقمًا سياسيًا لا يمكن تجاوزه، ووزنًا جماهيريًا من الصعب تجاهله أو إنكاره، بالنظر إلى امتلاك مختلف تياراتها، الرسمية والسياسية والشعبية والسلفية، خطابات لها قدرة جلية على التعبئة والحشد الجماهيري وتحريك المتخيل الجمعي، ما يعني أن مقاربة هذه التيارات رغم تباين فاعلياتها وتداخل تنظيماتها، والسرية التي تتميز بها بضع من تياراتها، يعد من ناحية أمرًا بالغ الأهمية، بالنظر إلى قدرتها على استخدام الرأسمال الرمزي الديني في التأثير الاجتماعي والثقافي، ومن ناحية أخري، كتمهيد للتعرف على طبيعة العلاقة بين التيار السلفي ومختلف التيارات الإسلامية الأخرى، تلك التي تشكل مجتمعة خارطة الحركة الإسلامية.

---

(1) محمد أركون: الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1982، ص 28.

ذلك أن الإلحاح على فهم عام للحركة الإسلامية، لا يؤدى إلى استجلاء معمق لها، بمقتضي ردمه للتضاريس بين تياراتها، سواء على مستوي الخطاب أو الحركة. صحيح أن هذه التيارات تنهل جميعها من العقيدة الإسلامية، لكنها عدا ذلك تختلف في الإِشكالية ومناهج النظر والأهداف ووسائل بلوغها، ناهينا عن غياب النظرة الإستراتيجية في مشروعها، بما جعلها تنشغل بالجزئيات، وسيادة التصور الأممي المشتمل على العالم كله، مما أفقدها حسن تقدير الواقع والخصوصيات المحلية، وغلبة الذهنية الفكرية أو السياسية، مما أضعف علاقتها بالواقع، وعدم استقرار الإيمان بالديمقراطية في صفوفها، والشك في الآخر.

من هنا، فمع التعددية المفرطة في خارطة الحركة الإسلامية، ليس في اتساعها وتعدد تياراتها الفاعلة فحسب، بل وفي داخل التيار الواحد، تبدو الحاجة إلى عدم الاكتفاء بالتعامل الرأسي، القائم على استطلاع تفاصيل كل تيار على حدة، من حيث رموزه وحيثياته ورهاناته، ورفده بالتعامل الأفقي الذي يوجب مقارنة علاقات تشابك هذه التيارات مع التيار السلفي.

وبهذا المقتضي، لا ينبغي إدراج جماعة التقليديين Traditionals، والتي تعد الجماعة الأكثر ألفة وشهرة في الإسلام، ضمن فصائل الحركة الإسلامية، وإن مثلت بالنسبة لهذه الفصائل مصدرًا لاجتذاب أعضاء منها.

ذلك أن هذه الجماعة تقبل بالإسلام على نحو ما تطور تاريخيًا في كل ثقافة محلية، وتعي التراكمات والإضافات الخارجية التي نجمت عن الممارسات الجاهلية قبل الإسلام أو المحلية، واقتحمت الممارسة اليومية للعقيدة. بيد أنها تقبل بها، طالما أنها لا تناقض الإسلام بشكل صريح وظاهر، ما يعني عدم إمكان اعتبار هذه الجماعة إحدى فصائل الحركة الإسلامية، نظرا لأنها لا تحمل أجندة خاصة للتغيير السياسي، كما لا تسعي لزعزعة استقرار النظام القائم، بعكس السلفيين الذين يرفضون الأوضاع القائمة، ويسعون لإقامة الدولة الإسلامية، وهي تقبل بصفة عامة بالسلطة السياسية القائمة كواقع حياتي، وتشكل تقاليد الإسلام الطويلة حجر الزاوية في تفكيرها.

وكما يشير "جون فول J. Voll "، يسعي هؤلاء التقليديون لإغلاق الباب أمام أي تغيير سريع، فهم يمثلون قوة محافظة وعاملاً حاسمًا في تحقيق التماسك والاستمرارية للمجتمع والثقافة في أوقات الاضطرابات. بيد أن هذا لا يمنع أتباع هذه الجماعة من التكيف مع الأوضاع الجديدة عند الضرورة، لإبقاء راية الإسلام مرفوعة[1].

وجدت، على أيه حال، أشكال متعددة للتدين في إطار هذه الحركة تشترك معًا في اعتبار أحد جوانب الإسلام أو تفسيراته الإطار المرجعي لها، سواء فيما يخص وجودها أو أهدافها، وتشمل بجانب الإسلام الرسمي، كلا من الإسلام السياسي والإسلام الشعبي، ومؤخرًا الإسلام السلفي الذي ساعد على بروزه، ضعف الأشكال الكلاسيكية للتدين وتناقض تأثيرها.

علي أنه، ولمزيد من الدقة، يمكن التمييز بين فصيلين لهذه الحركة: الأول، محافظ يشتمل على جماعات الإسلام الرسمي والإسلام الشعبي، والثاني، راديكالي. وتبدو خلالها مراتب ثلاث لحركة التغيير الإسلامي في الأعمال الشرعية، وهي : الدعوة، والانتساب، والجهاد[2] وانعكس هذا الفهم والتأصيل الفقهي على رؤية الحركات والجماعات الإسلامية المعاصرة، حيث تبنت بعض الجماعات مفهوم الدعوة ووضعته على رأس أولوياتها، كما هو شأن بعض الجماعات السلفية التي لا تتدخل في مجال الاحتساب، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا تنشغل بالجهاد، فيما منهجها التغيري يقتصر على تصحيح الاعتقاد وتزكية النفس، ولا تنشغل بالسياسة بشكل مباشر، وتتبنى منهجًا مسالمًا في التعامل مع الأنظمة السياسية الأخرى.

كما تعاطت جماعات إسلامية أخرى مع مفهوم الاحتساب، ووضعته على

---

(1) Voll, J., Op. Cit., Pp21- 23.

(2) سليم بن عيد الهلالي: الجماعات الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة، مرجع سابق، ص ص 67- 69.

رأس أولوياتها في العمل والتغيير، لعل من أبرزها جماعة "الإخوان المسلمين"، التي تدعي منهجًا إصلاحيًا سلميًا متدرجًا في التعامل مع الأنظمة السياسية، وتمارس العمل السياسي حين شاركت من خلال الدخول إلى البرلمان في أكثر من مكان، ودخلت في تشكيله بعض الحكومات في العالم العربي والإسلامي.

أما بالنسبة لمفهوم الجهاد، فقد شكل أحد أهم محاور الاستقطاب منذ الربع الأخير من القرن العشرين، بحيث ظهرت عشرات الجماعات التي تبنت سبيلاً وحيدة للتغيير الشامل.

عمومًا، يمكن معاينة خارطة الحركة الإسلامية تفصيلاً كالتالي:

(1) الإسلام الرسمي:

ويرتبط بالمؤسسة الفقهية المشيخية التي غالبًا ما تكون أيديولوجيا من أجهزة الدولة، ويوصف على نحو ما بإسلام رجال الدين وإدارة الشأن الديني. ويتم احتواؤه من قبل السلطة السياسية، وتوظيفه ضمن جهازها، بمعنى استيلاء الدولة على قرار المرجعية الدينية الرسمية.

وقد تبلورت ظواهر هذا الإسلام الرسمي، مع تحدد الدولة وتقنين اللغة وترسيم المؤسسة الدينية، تلك التي تعيد إنتاج الفقهاء والعلماء وبناء أيديولوجيا السلطة، وامتلاكه، على المستويين النصي والمؤسسي، لمنظومة مقننة من مبادئ ثابتة ذات مكانة قدسية، قائمة على اعتماد النص المؤسس مع اختلاف تأويله وتوظيفه، ومرتكزة على اختزالية أخلاقية Moral Reductionsim، وتعارضات مزدوجة Binary Oppositions بين المقدس والمدنس، وميل إلى نوع من الحجج القائمة على ما يمكن اعتباره نظامًا للأخلاق المتكاملة، والمطلقة ، وإن جاز القول بعدم ضرورة أن يكشف الإسلام الرسمي دائمًا عن هذه السمات.

والأمر في مصر يتعلق بالجامع الأزهر الذي أنشئ بداية الفتح الفاطمي لمصر (970م)، كجامعة لنشر مذهب الدولة الفاطمية الشيعي، التي مثلت تاريخيًا

المؤسسة الأم للعلماء، ومصدر الشرعية، قبل الجيش، وانتمي منتسبوه، من العلماء والمشايخ والطلاب، إلى النسيج الأساسي للشعب المصري، ولم تكن في أي وقت مؤسسة كهنوتية، بل ظلت في مختلف العصور خاضعة للسلطة المدنية، أحيانًا بالموافقة الضمنية علي إجراءاتها وأخرى بالاتصال الحميم بجماهير الشعب، وإن وظفت في أحيان من قبل السلطة الحاكمة ضد خصومها السياسيين، وفي أحيان أخري لدعم الدولة وجهازها الأمني في مواجهتها للجماعات الإسلامية والراديكالية.

وينوه هنا أن رجال الأزهر لعبوا دورًا بارزًا في الحركة الوطنية المصرية، منذ مقاومتهم الغزو الفرنسي نهايات القرن الثامن عشر، من كونهم قادة الجماعة المصرية، كأئمة وقضاة ومعلمين ومأذونين وميقاتيين وفقهاء، مرورًا بعرضهم الولاية على "محمد علي" بشروطهم عام 1805، ووقوفهم مع "عرابي" في ثورته عام 1881، حين أفتوا بعدم صلاحية الخديوي "توفيق" للحكم، ونوالهم النصيب الأوفى في السجن والنفي، حتي مشاركتهم في ثورة 1919، حين تحول الجامع الأزهر إلى معقل للثوار ومركز للخطابة، وإن جاز القول بأن وسطيته قد تفقد حيثيتها الإيجابية في حياديتها السلبية، وهو ما حدا به أن يمارس دورًا نشطًا في المجال العام بعد قيام ثورة يناير 2011، تبدى في إصداره "وثيقة الأزهر".

وفي السعودية، مثل الإسلام الرسمي تاريخيًا تعاقدًا بين الأسرة الحاكمة والوهابيين، منذ نشوء الدولة السعودية الأولي، عبر التحالف بين الأمير "محمد بن سعود" والشيخ "محمد بن عبد الوهاب".

ورغم أن المذهب الوهابي، أو السلفي، كما يسمي الآن، هو الوحيد الذي تعترف به الدولة، وتستمد منه خطابها الديني، فإن جميع المذاهب الإسلامية الأخرى تمتلك حضورها في المجتمع السعودي: فهناك المذهب المالكي الذي يعتنقه أغلبية سكان الحجاز والإحساء والمناطق الجنوبية، وكذلك مذهب "أبي حنيفة" في مدن الحجاز، والمذهب الجعفري في المنطقة الشرقية والمدينة المنورة، والمذهب الإسماعيلي في جنوب السعودية.

ولقد يجوز القول إن إعادة بناء المؤسسة الدينية الرسمية، جاء عقب وفاة الملك عبد العزيز، وصاحب إعادة بناء الإدارة الحكومية، حيث انتقلت هذه المؤسسة من شكلها الشخصي البسيط إلى مؤسسة ذات كيان مستقل ومكانة محددة، ضمن النظام السياسي والإدارة الرسمية، وتجسد هذا التحول بتأسيس رئاسة المعاهد والكليات الدينية (1953)، ثم إدارة الإفتاء (1954)، ثم رئاسة القضاء (1959). وفي إطار المؤسسة الدينية الرسمية، تمثل "هيئة كبار العلماء" رأسها، وقد أنشئت بأمر ملكي سنة 1971، يليها "مجلس القضاء الأعلي" وأنشئ سنة 1957، وترفع إليه القضايا الكبري مثل أحكام القتل، ثم تأتي الوزارات الدينية المتخصصة في المرتبة الثالثة، وأهمها العدل والأوقاف، والهيئات الدينية المستقلة مثل هيئة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ورابطة العالم الإسلامي، والمجتمع العالمي للفقه الإسلامي، والندوة العالمية للشباب الإسلامي، إضافة إلى جامعتين دينيتين هما الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية في الرياض[1].

ومن داخل المملكة، يحتل العلماء المكانة الثانية بعد الأسرة الحاكمة في التركيبة السياسية، ويتمتعون بالمزيد من النفوذ والهيبة والسلطة ، باعتبارهم ما يكسب صفة الشرعية على الحكم السعودي، ومهمتهم هي تقديم المشورة بشأن سن الأوامر الملكية، وإدارة شئون القضاء، وتنفيذ عقوبات الحد، فيما تبدو العلاقة بين الدولة البيروقراطية والمؤسسة الوهابية أقرب إلى علاقة محاصصة، حيث يساعدهم على ذلك شرطة دينية من "المطوعين"، المزودين بالعصي والهراوات، ممن يحرصون على ملاحقة الناس وإرغامهم على إغلاق محلاتهم ومكاتبهم أثناء أوقات الصلاة، وإرغام النساء على ارتداء الحجاب، ومهاجمة حفلات أعياد الميلاد، ومصادرة زينتها وأشجارها، ومنع مناسبات الفرح وحفلات نهاية

(1) توفيق السيف: "علاقة الدين بالدولة في السعودية ودور المؤسسة الوهابية في الحكم" في مجلة (المستقبل العربي)، العدد (401)، يناير 2013، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص ص 34- 37.

الأسبوع التي تقام في الفنادق والمنازل، والتأكد من عقد زواج أي رجل وأمرأة معًا، ومنع تناول الخمور في الأماكن العامة، والضرب بالعصي على سيقان النساء الأجنبيات لأنها مكشوفة، وشن غارات على المساكن أو المخازن التي يشتبه أن بها مشروبات كحولية، وتحطيم الدمى الموجودة بالمحلات، وتعليم المواد الدينية في المؤسسات التعليمية، وحظر المطبوعات التي تنشر صور النساء، وإن قامت السلطات السعودية مؤخرًا بالتقليل من نشاطات هذه الهيئة.

وفي المغرب، تقوم السلطة السياسية على احتكار الشرعية الدينية لصالح المؤسسة الملكية، بهدف ضمان شرعية إمارة المؤمنين في شخص الملك، والتشديد على مقام أسرته العلوية كأبناء البيت وأوصاف الشرع التقليدي ولمنصب الإمام، وتقديم البيعة السنوية له، وهو ما يوضحه دستور 1962 الذي نص على أن "الملك أمير المؤمنين ورمز وحدة الأمة" ودستور 2011، الذي نص على أن "الملك أمير المؤمنين، وحامي المملكة والدين".

ويشار هنا إلى سعة سلطات الملك في إصدار الظهائر المتعلقة بالشأن الديني بوصفه أمير المؤمنين، وتعيين رئيس الحكومة، وإقالة الحكومة عند استقالة رئيسها، وامتلاك الحق في حل مجلسي البرلمان أو أحدهما، تعيين القضاة، وإعلان حالة الطوارئ، وتعيين المحكمة الدستورية.

وجاء التأسيس الأيديولوجي لإمارة المؤمنين في دستور المملكة لعام 1962، منطلقًا من عدم الفصل بين الدين والسياسة في شخص الملك، واحتكار التمثيل الديني الذي يعتبر الدعامة الأساسية لشرعية المؤسسة الملكية، حيث الملك هو الممثل الشرعي والوحيد للشرعية الدينية، وهو القائم على حفظ دين الجماعة الإسلامية وشئون دنياها، ما يعني أن تأسيس أحزاب إسلامية يعتبر في النظام القانوني المغربي أمرًا باطلاً.

وبما أن المجال الديني يتجسد في المساجد بالدرجة الأولي، فقد تم الانتباه مبكرًا إلى ضرورة ربط هذه المؤسسات بالدولة مباشرة، من خلال وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، وإنهاء ارتباطها العفوي بالمحسنين والجماعات الإسلامية،

فيما هذه المساجد تشكل القناة الأساسية لتصريف السلطة الدينية وتكريس المشروعية، كما أنها تعد الفضاء الحيوي لممارسة الاستقطاب واستعراض الرأسمال الرمزي لكل المنافسين في الحق الديني[1].

هكذا اتجهت المؤسسة الملكية منذ بدايات الاستقلال، إلى التموقع على هرم المؤسسة الدينية واحتكارها لنفسها، عبر تخطيط منجية لهيكلتها وضبطها، عن طريق الاهتمام بتنظيم العلماء، ومجالات اشتغالهم، وجعلهم مؤطرين يخدمون الجانب الدعوي والمذهب الرسمي للسلطة السياسية، وإبعادهم عن المجال السياسي وقصر عملهم فقط في الجانب التربوي الفقهي، مع ضبط مسألة الفتوى بإنشاء مؤسسة لها، تتحدد مهمتها في جعلها علمًا مؤسسيًا لا فرديًا.

من هنا، يجوز القول بأن شرعية العرش هناك، تجمع بين صيغتي الإسلام الرسمي والإسلام السلفي، حيث تلعب المؤسسة الملكية الحاكمة دورًا مركزيًا داخل الحقل السياسي الديني، وتنفرد بتعبئة الرموز والدلالات الدينية تعبئة شبه شاملة، كما أنها تحدد تبعًا لهيمنتها ونفوذها الرمزي بالأساس، المكانة التي يحتلها باقي الأطراف الأخرى[2].

ساعد في ذلك ، التزام العرش المغربي بالاتجاه السلفي، واعتباره أنسب إطار للدفاع عن المعايير الإسلامية التي أفرزها نظام المخزن، بحيث أوجد نوعًا من الانصهار بين كل من التراث السلفي والتراث المغربي. وعلى الصعيد المؤسس، قام القصر بتوظيفه، بما يضمن له قدرًا من المركزية السياسية، وضبط إيقاع الحركة السياسية، عبر ضمان كل من الزعامة الدينية والسياسية، والحرص على البعد عن كل ما يمكن أن يقوض أو يهدد دعائم هذه الشرعية الراسخة، والتي تشهد نوعًا من الإجماع من قبل مختلف الأحزاب السياسية.

---

(1) عبد الرحيم العطري: صناعة النخبة بالمغرب- المخزن والمال والنسب والمقدس- طرق الوصول إلى القمة، الرباط، دفاتر وجهة نظر، 2009، ص ص 192- 193.

(2) محمد الطوزي: الملكية والإسلام السياسي في المغرب، ترجمة محمد حاتمي وخالد شكراوي، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديد، 2000، ص 31.

(2) **الإسلام السياسي:**

ويحدد "برهان غليون" تفسيره لظهور حركات الإسلام السياسي، ويراه مشروعًا "حديث الطابع"، رغم خطابه الماضوي، في التقاء عوامل ثلاثة وتفاعلها معًا: الأول ثقافي، نابع من تفاقم الهيمنة الغربية المادية والفكرية، والثاني سياسي، ناجم عن تحلل الفكرة الوطنية القومية وانفجارها وانهيار الدولة كمبدأ وطني، وتحولها إلى أداة قهر اجتماعي، والعامل الثالث، يكمن في الأزمة الاجتماعية والاقتصادية التي انعكست في صورة تدهور مطلق في مستويات معيشة الطبقات الشعبية، وتفاقم التفاوت الغاشم في توزيع الدخول[1].

أما الباحث الفلسطيني "عزمي بشارة"، فيوعز ظهور هذه الحركات كردة فعل على عملية التحديث، وجزء أساسي من هذه العملية في الوقت ذاته.

وكانت استراتيجيته هي إصلاح الدين لكي يصبح أكثر تلاؤمًا مع متطلبات الحداثة. والمشترك بينه وبين نمط الوعي الأصولي في بدايات ظهوره، هو الرغبة في تنقية الدين من الشوائب التي علقت به، مع فارق أن العودة إلى الأصول في هذه المرحلة المبكرة تتم من أجل إيجاد أساس متين لعملية الإصلاح، بما يعني أن الإسلام السياسي في مراحله الأولى بروتستانتي بطبيعته، لكنه سرعان ما ينتقل من إصلاح الدين والدولة، بموجب تحديات الحداثة، إلى إصلاح الدولة، لكي تتلاءم مع متطلبات الدين المؤدلج، وهنا يضحى الإسلامي السياسي أصوليًا ولا إصلاحيًا[2].

وفي الوطن العربي، تقع الحركات الإسلامية المعاصرة، وفي مقدمتها الحركة

---

(1) برهان غليون : نقد السياسية – الدولة والدين، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1993، ص 23.

(2) عزمي بشارة: "التحول الديمقراطي، التدين الشعبي، نمط التدين الجماهيري" من أعمال ندوة (الدين والديمقراطية)، القاهرة، مؤسسة الأهرام، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، يناير 2001، ص 4.

الأم "جماعة الإخوان المسلمين"، في مستوى الإسلام السياسي بمعناه الضيق الذي صاغه مؤسسها "حسن البنا" بقوله: الإسلام "دين ودولة". وفي هذا الإطار، لعبت جماعة الإخوان المسلمين في مصر الدور الأساسي والبارز، باعتبارها أقوي فصائل الإسلام السياسي وأوسعها انتشارًا، والتي ابتدأت كجماعة دينية أطلق مؤسسها "حسن البنا" على أعضائها "رهبان الليل وفرسان النهار"، وتضم نفرًا من المنتمين إلى الجمعية الشرعية، وأنصار السنة المحمدية والشبان المسلمين، والحزب الوطني، ومثلت التعبير السياسي لخريجي التعليم التقليدي ونخبة العلماء والفقهاء ممن وجدت نفسها تعاني من التهميش أمام سيرورة التحديث التي عرفها المجتمع المصري[1].

وجاءت ظروف تأسيسها عام 1929 في ظل انتعاش الدعوة العلمانية، وتصاعد التحديات الاستعمارية وصحوة الحركة الوطنية، وانحسار أفكار الجامعة الإسلامية، ومثلت مظلة تنظيمية كبرى لتيارات إسلامية مختلفة، تبدأ من تخوم السلفية الجهادية منزوعة السلاح، وتتعدد حتى تلامس الصيغ الليبرالية والشعبوية.

ووضع نشوء هذه الجماعة، مقدمات القطيعة مع خطاب الإصلاح الذي راده "الأفغاني" و"عبده" و"الكواكبي"، والابتعاد عن تراثه، خاصة مع مقولات الجيل الثاني لها (سيد قطب، ومحمد قطب..) المرتكزة إلى أفكار "أبي الأعلي المودودي"، والتي ولدت بدورها سيرورة سياسية خوارجية، أنجبت بجانب ثقافة العنف والتكفير، بنى سياسية متطرفة، بدءًا من ثمانينات القرن الماضي، وإن كشفت مراجعة أدبياتها الفكرية عن خلو معجمها من كلمات الثورة والتغيير والقوة، فيما تستحوذ عليها مصطلحات الإصلاح والتدرج والصبر والمحنة والثقة والطاعة.

وفي صدد القطيعة مع خطاب الإصلاح، والابتعاد عن توجهاته في التوفيق

---

(1) برهان غليون، مرجع سابق، ص 21.

بين المرجعيتين العربية الإسلامية والنهضوية الأوربية، يُشار هنا إلى عدم وجود أي ذكر في أدبيات الجماعة لأسماء رواد هذا الخطاب، بل وغياب ذكر تلاميذهم من بعدهم، أمثال "مصطفي المراغي" و"الثعالبي" و"علال الفاسي" و"ابن باديس"، مع استثناء "الأفغاني" صاحب (رسالة في الرد على الدهريين)، بسبب من زعامته الروحية.

كذلك ليس هناك استحضار لكبار الفقهاء والمجتهدين (ابن خلدون، الرازي الطبيب، ابن حزم، الماوردي، وابن رشد..)، ممن يحتج بهم عادة على قدرة الحضارة الإسلامية[1].

ويحاول المفكر اللبناني "رضوان السيد" أن يجد تعلة لهذا القطع، حين ذكر: "أن حركة الإخوان المسلمين شكلت اتجاهًا جديدًا في الفكر الإسلامي، ثم التعبير عنه بالاتجاه الإحيائي، الذي لا يمكن النظر إليه بصفة استمرارية أو امتدادًا للإصلاحية النهضوية (الأفغاني، ومحمد عبده..). إذ أن إشكالية ثقافية أخلاقية، تتمحور حول هاجس الهوية، ومحاربة الترغيب، وليس التحديث والإصلاح"[2].

ولدى "حسن البناء"، يمر بناء الجماعة عبر خطوات ست، تبدأ من بناء الفرد فالأسرة المسلمة فالمجتمع المسلم فالدولة الإسلامية، وتنتهي بإقامة الخلافة وأستاذية العالم. واستهدفت الجماعة غايات دينية واجتماعية، ترمي إلى "تربية الأمة"، وتنبيه الشعب، وتغيير العرف العام، وتزكية النفوس، وتطهير الأرواح.[3] وطمحت بتعبير مؤسسها "حسن البنا" أو "الرجل الرباني" كما أطلق عليه أتباعه أن تكون: "دعوة سلفية لهم يدعون إلى العودة للإسلام في معينه

(1) سعيد بن سعيد العلوي: أدلجة الإسلام بين أهله وخصومه، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2008، ص ص 53- 54.

(2) رضوان السيد: سياسات الإسلام المعاصر، بيروت، دار الكتاب العربي، 1997، ص ص 157- 170.

(3) زكريا سليمان بيومي: الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية، القاهرة، مكتبة وهبة، 1979، ص 89.

الصافي، وطريقة سنية لأنهم يحملون أنفسهم على العلم بالسنة المطهرة، وحقيقية صوفية، وهيئة سياسية لأنهم يطالبون بإصلاح الحكم، وجماعة رياضية، ورابطة علمية ثقافية، وشركة اقتصادية، وفكرة اجتماعية[1].

واستندت الجماعة إلى مبدأ السمع والطاعة للمرشد، وطوال سنوات صراعها مع "عبد الناصر"، احتضنتها السعودية، مقابل أن تحتضن الجماعة الفكر الوهابي في مصر، وتحولت مع "سيد قطب" من تطبيق الشريعة إلى الحاكمية لله، وأعادت بناء تنظيمها في الفترة ما بين عامي 1970و 1991، وأمكنهم أيام "السادات" أن يعملوا علنًا مرة أخرى، فينشروا دعوتهم، ويصدروا دورياتهم، ويؤسسوا المرافق الاجتماعية والمؤسسات المالية. وشهدت الثمانينيات انخراطها في تحالفات سياسية مع أحزاب معارضة، ومثلوا قوة رئيسية في النقابات المهنية ونوادي أعضاء هيئة التدريس في الجامعات . وقدموا سنة 2008 برنامجًا، ينص على بقاء الأقباط كأهل ذمة، وعدم السماح للمرأة بالولاية، وتقييد الإبداعات الأدبية أو الفنية. واتبعت الحركة آليات بعينها لتدعيم وجودها في المجتمع المصري، من أهمها التركيز على القضايا الصغرى والمحدودة في المجالات الاقتصادية والاجتماعية، وتبني مدخل الخدمات الذي مثل بوابتهم الرئيسية لدخول النقابات المهنية والأندية والاتحادات الطلابية.

وعلي المدى، استطاعت الجماعة أن يكون لها امتداد أممي، وأن تؤسس إمبراطورية اقتصادية، مع دخولها إلى سوق المال الدولي، واستثمارها جزءًا كبيرًا من أموالها في الخارج، عن طريق إنشاء شركات عابرة للقارات، وشراء أسهم في شركات خارجية، وإيداع أموالها في بورصة دبي، وافتتاح خطوط مع الأسواق الخليجية والتركية. وفي الداخل، تقوم بتدوير بعض من أموالها في الاستثمار المباشر، عبر شركات عاملة في مجالات المقاولات ونظم المعلومات والأثاث والمنسوجات والنشر، يبلغ عددها (23) شركة، موزعة على (150) فرعًا بالمحافظات.

(1) حسن البنا: مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا، بيروت، دار القرآن الكريم، 1984، ص 154.

والشاهد، أن حركة الإخوان المسلمين قامت على أساس تبني المبادئ السلفية الكبري التي كرسها "رشيد رضا"، مع إعادة التفكير فيها، قصد بلورتها وتجذيرها، عبر مقابلتها بالحركات الفكرية في العالم المعاصر، سعيًا منها إلى إصلاح معاطب السلفية.

وبهذا الفحوى، تبدت محاولة الحركة في الفصل بين استخدام العلم الحديث، ونشوئه ومضامينه العلمانية والتنويرية، استيحاء، ربما، من السياسة التي اتبعها الملك "عبد العزيز آل سعود". وتم ذلك، باقتصار الحركة على رفض البنى الفكرية والتصورات القيمية الغربية المرتبطة بعملية التحديث التي لم ترفض في جوانبها كلها. فقد رفضت الاستعمار كبنية سياسية، وكذلك رفضت الجانب الاقتصادي الاجتماعي الذي تأسس على علاقة الاستغلال الاستعمارية، ورفضت العلمانية المرتبطة بالتحديث الغربي، باعتبارها بمثابة الإطار الثقافي والفكري له.

لكن الحركة لم ترفض عملية التصنيع، وقامت في الثلاثينيات بتأسيس مصانع وشركات اقتصادية واستثمارية، حاولت أن تعطيها طابعًا نموذجًا بمحاولة الربط بين التقنية الحديثة والأهداف الأخلاقية الإسلامية. والأمر كذلك فيما يتعلق بالمؤسسات الخدمية، الطبية والاجتماعية والتعليمية، التي أدارتها، حتى حظر الحركة سنة 1954، وإعادة تأسيسها منذ السبعينات مع تغير النظام المصري تجاهها. ويذكر "جون كولي" أن الجماعة تلقت إمدادات من كافة بلدان العالم الإسلامي، وحتى مساندة سياسية من إندونيسيا، ودعمًا ماليًا في بضع الأوقات عند اصطدامها بالقوى الشيوعية في الداخل[1].

ويشار هنا أن الجماعة لا تتردد في تبرير تصوراتها بمقولات لا يمكن استخلاصها مباشرة من النص القرآني: فالتأكيد على أن "الإسلام دين ودولة"، أي على الوحدة غير القابلة للفصل في العناصر المختلفة للنظام الاجتماعي القائم على الدين، هو تعبير أيديولوجي حديث، لم يرد ذكر مفاهيمه المركزية، وخصوصًا

(1) Cooley, J. OP. Cit. , P. 126.

الدولة والنظام في القرآن، كما لا يظهر في التراث الإسلامي الأول[1].

بعد رحيل "حسن البنا"، تأثر المسار الفكري والدعوي للجماعة بالخطاب السلفي، وساعد في ذلك سفر عدد من رموزها إلى الخليج، وتأثرهم هناك بأفكار الوهابية، مع انتشار المد القطبي في الداخل المصري.

وفي السبعينيات، أعادت الجماعة كتابة تاريخها الخاص، فأكدت على إسقاط فكرة التنظيم العسكري، ونبذ العنف بشكل نهائي، والقبول بتبني الديمقراطية كوسيلة ونظام للحكم، وخاضت الانتخابات البرلمانية في الثمانينات لأول مرة متحالفة مع حزب الوفد[2].

وخلال فترة حكم "مبارك"، مثلوا القوة الأكبر والأقدم للإسلاميين ممن كانوا يصارعون "مبارك" ونظامه على الشرعية في مصر[3].

ظل الإخوان حتى السبعينيات على منهجهم الذي يبيح الفن، ومع وفاة "عمر التلمساني"، وعودة الإخوان الذين تأثروا بالوهابية، وهم يحملون "بضاعتهم" الفقهية الغربية، وانضمام فريق التنظيم السري الذي استولى على مقاليد الجماعة منذ سنة 1996، وحتي اليوم، وضم أعمدة النظام الخاص إليهم، بدأت أفكار تحريم الفنون تدخل على مهل دولة الإخوان الجديدة، وهي تلك الدولة التي بدأت رسميًا في النصف الثاني من سنة 1986، وأصبحت الوهابية السعودية المرجعية، التي يعود إليها الإخوان الجدد.

---

(1) انتقد الأزهر شعار "الإسلام دين ودولة"، اعتبارًا من أن استعمال واو العطف في هذه الشعار لا يفي بالغرض المطلوب، لأنه قد يوحي بوجود مقارنة بين الإسلام والدولة، فيما المطلوب هو تأكيد أن الإسلام يتضمن الدولة بحكم ماهيته. يراجع:

عادل ظاهر: "الإسلام والعلمانية" في (الإسلام والحداثة)، إشراف محمد أركون، بيروت، دار الساقي، 1990، ص 67.

(2) وحيد عبد المجيد وآخرون: أزمة الإخوان المسلمين، القاهرة، مؤسسة الأهرام، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، 2009، ص 81.

(3) هشام العوضي: صراع على الشرعية – الإخوان المسلمون ومبارك (1982- 1987)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009، ص47.

لكن الإخوان الجدد لم يقفوا عند المذهب الحنبلي الوهابي، وإنما اختطوا لأنفسهم، وهم ينتقون من المذاهب، طريقًا يميل إلى ترجيح الأحوط، حتى لو كان الخيار الفقهي الآخر هو الأسند.

ومع الوقت، تشكلت أجيال من الجماعة تمت تربيتها فقهيًا على حرمة الفنون، من رسم وغناء وموسيقي وتصوير، وسينما، وتم تأويل معاني أحاديث على وجه يتفق مع مزاج التحريم، وانفتح عصر جديد بكل طاقاته الاختزالية والإقصائية والتكفيرية.

ورغم مرور أكثر من ثمانية قرون على تأسيس الجماعة، والمحن وأشكال الحصار وقرارات الحل التي عانت منها، إضافة إلى التغيرات التي طرأت على المجتمع المصري، إلا أن الجماعة تظل بتقاليدها وتراثها الفكربي والحركي صاحبة الدور الأساسي في تشكيل ملامح تيار الإسلام السياسي، رغم عدم انفرادها بساحة العلم الديني المسيس منذ السبعينات، من تواتر ظهور تنظيمات أخرى، بما يصيرها أقوى وأكبر هذه التنظيمات، وأكثرها جماهيرية. وبعد قيام ثورة يناير 2011، تزايد تسييس خطابهم، عبر التدخل في كافة المواقف، وتوظيف تراث خبراتهم السياسية في نزعاتهم مع الدولة على مدى عقود، ومهارة القدرة علي استيعاب مواقفهم وتحركاتهم السياسية، ومحاولة التوافق مع مشروع الدولة الوطنية الحديثة، وقاموا مؤخرًا بتأسيس "حزب الحرية والعدالة" لأول مرة في تاريخهم، واستطاع هذا الحزب أن يحصل على أغلب أصوات الناخبين، وأن يصبح رئيس البرلمان المصري منه، كما سيطر على أغلب لجانه. مع الأخذ في الاعتبار تأثير الوضع الدولي، وهو الوضع الذي لا يسمح بتكرار التجربة الإيرانية.

ومع ذلك ورغمه، مازالت الجماعة تعاني من إشكاليات المراوحة بين التراث والحداثة، الطابع الدعوي والطموح السياسي، المهادنة والمعارضة مع السلطة، والسري والعلني في الحل السياسي، وهو ما دعا الباحث الإسلامي المصري

الراحل "حسام تمام" إلى التأكيد على أن مشروع الجماعة، وفي ظل فاعلية الجدد، قد أنهك إلى حد الإعياء، واستنزف تاريخيًا، وتفككت روايته الكبرى، حتى لم يعد يتبقى منها إلا عناوين وإشارات، أقرب إلى نوستالجيا (الحنين) لزمن الإخوان الجميل[1].

أما الإسلام السياسي في المملكة العربية السعودية، فهناك من يؤكد نسبته إلى إدخال فكرة التنظيم السياسي في المسرح الإسلامي السعودي، بتأثير من عناصر الإخوان المسلمين العرب، ممن توافدوا على المملكة للعمل أو فرارًا من اضطهاد حكوماتهم، وساهموا في نشر ثقافة دينية وسطية نشطة، وشاركوا بفعالية في وضع مناهج التعليم الديني والتدريس[2]. ورغم عدم إمكان إغفال تأثير هذه العناصر، يجوز القول إن الإسلام السياسي في المملكة مارس تواجده عبر قوى داخلية وبأشكال مختلفة، مثلت بهذا القدر أو ذاك، تحديًا للهيمنة الوهابية وقوى الإسلامي الرسمي، يؤشر لها الأمراء الأحرار عام 1959، وجبهة تحرير المملكة العربية السعودية عام 1962، والهجوم على محطة الإرسال التليفزيون بالرياض عام 1965، واغتيال الملك "فيصل" عام 1975 وتواتر أحداث الاغتيالات والتمردات في السجون.

وفي المغرب، ساهم الصراع بين حركة الإسلام السياسي المعارضة والنظام، مع تفاقم الأزمة الاقتصادية، في مدها ورهن الحركة كبديل لتناقضات الأيديولوجية والسياسية للمعارضة الوطنية، وتراجع شعبية الخطاب الاشتراكي، وإن جاز القول إنها، في المجمل، تحقق وظائف بعينها داخل الحقل السياسي (شرعنة ودعم السياسة، إعطاء دينامية جديدة للفعل السياسي، التنفيس عن التقديرات، احتواء وإدماج الفصائل المتطرفة، الضبط الأخلاقي داخل الحقل السياسي، إظهار قدرة النظام السياسي على احتواء الإسلاميين والمحافظة على استقراره أمام الخارج..).

---

(1) حسام تمام، مع الحركات الإسلامية في العالم، مرجع سابق، ص 221.

(2) Commins, D., Op. Cit., Pp. 197- 199.

وتتوزع جماعات الإسلام السياسي هناك ما بين "جماعة العدل والإحسان"، و"حركة التوحيد والإصلاح"، وهما الفصيلان الأساسيان، بجانب فصائل أخرى منها "البديل الحضاري" و"مجموعة الطلائع الإسلامية"، و"الحركة من أجل الأمة".

وتعتبر جماعة العدل والإحسان التي ظهرت منذ نهاية السبعينيات، من أهم ممثلي هذه الجماعات، وإحدى أكبر التنظيمات السياسية الإسلامية وأكثرها انتشارًا، وإن لم يتم الاعتراف القانوني بها حتى الآن. وصاغت تسميتها اعتبارًا من أن العدل مطلب شعبي وأمر إلهي، فيما يجب أن يتحول الإحسان إلى برنامج تربوي من أجل العناية بالفرد والجماعة.

وقد ارتبطت باسم مؤسسها "عبد السلام ياسين" وهو عدو لدود للسلفيين، ومدرس لغة فرنسية سابق، بدأ حياته صوفيًا في الطريقة البودشيشية، ووضع كتابه (المنهاج النبوي) كدليل عمل لجماعته، حكم فيه على مجتمعه بأنه مجتمع فتنة، بمعنى أنه غارق في أوحال الفوضى والتخلف والأزمة والإلحاد، وليس مجتمعًا جاهليًا كما عند "سيد قطب"، ومن ثم ينبغي تغييره في اتجاه إقامة مشروع الخلافة الإسلامي، عبر العمل السياسي المنظم.

ورغم حضور تأثير مشرقي وإسلامي عمومًا في كتاباته، إلا أنه يمتلك رؤية انتقائية، حذرة أحيانًا إزاء التجارب المشرقية والإسلامية التي اعتنت بقضية التغيير وأسلمة المجتمع، اعتبارًا من تأكيده على عدم وجود نظرية إسلامية واحدة في التغيير صالحة لكل الحركات، فيما ارتأى مراعاة الاختلافات والظروف الخاصة بكل مجتمع، وهو ما حدا به أن يرفض مقولة التكفير والقبول بجاهلية المجتمع.

ويرفض "ياسين" استخدام مصطلح "الثورة" العلماني في نظره، ويقابله بمصطلح "القومية"، كعمل حركي يراد به تحقيق النهضة أو الصحوة، ومقاومة الباطل وإظهار الحق، رغم قيامه بتمجيد الثورة الإسلامية في إيران، وإشادته

بالخميني كإمام مجاهد، وإن تحفظ من اقتباس نموذجه، لأنها، بقوله، تستمد مقوماتها الفكرية والعلمية من تراث الشيعة[1].

ويمارس "ياسين" السياسية، من حيث كونها استثمارًا لكل شيء، بذريعة الوصول بخطابه إلى أوسع قدر ممكن من الناس، وجعلهم في عمق مشروعه التغييري، حتى ولو من خلال اعتماد مفاهيم مثل "الرؤيا" و"المنامات"، مما لا يستوعبها الفاعل العلماني، ولا يستطيع التعامل مع منطقها.

واهتمام "ياسين" بمسألة التغير وإشكالية العمل السياسي الإسلامي، صادر عما تطرحه من مشكلات وصعوبات بين دعاة "الاقتحام" الممثلة في جماعات الجهاد، ودعاة "الترقب والانتظار"، ويقصد بهم جماعة الإخوان المسلمين.

ولديه، فإن حركة تحرير المرأة ما هي في حقيقتها إلا تغريب وكفر وغزو ثقافي ودعوة للإباحية والانحلال[2]، أما الحركة الأمازيغية في المغرب فيعاينها كهوية محلية عرقية، تصدر عن نزعة شيطانية مغربة، ومن ثم فهي هوية انشطارية، تقسم الشعب المغربي إلى شطرين[3].

وتتمثل أهم شعارات جماعة العدل والإحسان التي يتزعمها، برفع لاءات ثلاثة منذ التأسيس : لا للعنف، لا للسرقة، لا للدعم الأجنبي. ويقوم أعضاء الجماعة بالدعوة بشكل انفرادي كل على حدة، ويرتبط الالتحاق بالجماعة بحسن العلاقة بين العبد وربه، وبأسلوب التربية الذي حدده، فيما يعرف بالمنهاج النبوي، الذي هو منهاج عمل الجماعة[4].

---

(1) حسن قرنفل: المجتمع المدني والنخبة السياسية، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 1997، ص 115.

(2) عبد السلام ياسين: تنوير المؤمنات، الدار البيضاء، مطبوعات الأفق، 1996، ص 41.

(3) عبد السلام ياسين: حوار مع صديق أمازيغي، الدار البيضاء، مطبوعات الأفق، 1998، ص 217.

(4) جهاد عودة: "المغرب – الحركة الإسلامية بعد أحداث الدار البيضاء"، في: مجلة (الديمقراطية)، العدد (12)، أكتوبر، 2003، القاهرة، مؤسسة الأهرام، ص 203.

وشـنت الجماعـة حمـلات عـلى الـشواطئ خـلال صـيف 2001، لمكافحـة "الرذيلة"، واستهدفت النساء في ثياب البحر، وناوءت دور السينما وتعلم الفرنسية، وقد أغلقت السلطات المغربية عام 2006 عددًا من مراكز الدعوة، التي كانت تنظم ما أسمته الجماعة بأيام "الأبواب المفتوحة" لاستقبال الجماهير في مختلف المدن.

وقد استطاع "ياسين" أن يستقطب شرائح مهمة من النخب التعليمية، وجدت في هذا الخطاب مبررًا وبديلاً لخطاب القوى الوطنية، التي أضحت مدمجة في لعبة النظام، وتزكي طروحاته.

وكانت رسالته إلى الراحل "الحسن الثاني" "الإسلام أو الطوفان"، بمثابة الإعلان عن بزوغ معارضة سياسية جديدة للنظام، من مميزاتها أنها تعكس مرجعية إمارة المؤمنين والممثل الأسمى للأمة من خلال مرجعية ولاية الفقيه التي يتبناها "عبد السلام ياسين"، وبالتالي الإعلان عن منازعة النظام والتشكيك في مرجعيته الدينية.

تتجلى مرجعية الخطاب السياسي لمرشد الجماعة "عبد السلام ياسين"، من خلال الافتخار بالنسب الشريف لياسين، الذي يعتبر نفسه من سلالة نبوية شريفة، وهو ما تجلى في رسالته "الإسلام أو الطوفان" على نحو بارز، حين حادث الملك بقوله: إنه من حقي أنا الإدريسي والصوفي المتخلى عنه، أن أوجه إليك الكلم الحق"، ما يعني محاولته أن يعطي لنفسه القداسة ذاتها التي تحملها المؤسسة الملكية سلسلة النسب الشريف، وبالتالي خلق مسلكًا مضادًا لشرعية الملكية من المعين الديني نفسه.

وقد تضمنت هذه الرسالة دعوة صريحة إلى ضرورة رجوع النظام إلى تطبيق الشريعة الإسلامية، وإلا فستحل الكارثة، بعدها. ووجه رسالة ثانية بعنوان "رسالة القرن" الهجري سنة 1981، ورسالة ثالثة بعنوان "مذكرة إلى من يهمه الأمر"، وجه نسخة منها إلى الديوان الملكي، وفحواها هو الدعوة إلى التوبة،

وإعادة مال الأمة للأمة، وإقامة البيعة بناء على تعاضد بين الحاكم والمحكوم، وتطهير الإدارة من الفساد، لإعادة الثقة إلى الشعب، وإنقاذ البلاد من ثقل الديون، والانطلاق المشترك في بناء مغرب الغد الذي يستجيب لتحديات المستقبل.

وإثر رسالة "ياسين" الأولي، تم اعتقاله لمدة ثلاث سنوات، قضى سنتين منها في مستشفي الأمراض العقلية، ويطلق سراحه عام 1978، ويؤسس مجلة (الجماعة) التي تصادر. وتلقت المصير نفسه مجلة (الصبح) التي أصدرها عام 1983، لكنها أدت إلى سجنه مرة أخري لمدة سنتين.

وفي محاولة منه لنهج أسلوب تكتيكي، قام بتأسيس تنظيم له بعد خيري، ابتعادًا عن تهمه الخلط بين الدين والسياسة، باسم "جمعية جماعة الخيرية" عام 1983. بيد أن تمادي الجماعة في تحديها للسلطات، وبلورة موقف ضد الشرعية السياسية، أدى إلى فرض الإقامة الجبرية عليه عام 1989، وأدى اعتقال أعضاء مكتب الإرشاد، الذي يليه في مسئولية الجماعة، إلى الحد كثيرًا من تطورها.

واستطاعت جماعة العدل والإحسان، من خلال مرشدها ومنظرها "عبد السلام ياسين"، أن تتوفر على إنتاج فكري غزير، تمثل في مجموعة ضخمة من الكتب غطت مجالات فكرية متعددة.

وبجانب جماعة العدل والإحسان، توجد "حركة التوحيد والإصلاح" وقد نشأت من اندماج فصيلين إسلاميين: وعرفت قبلاً باسم الجماعة الإسلامية، ورابطة مستقبل الفكر الإسلامي عام 1996، وترأس الحركة، "أحمد الريسوني" أستاذ أصول الفقه بجامعة الملك محمد الخامس، وبعده "محمد الحماوي" سنة 2003، ثم "عبد الإله بنكيران" رئيس الوزراء الحالي.

وهي حركة واسعة الانتشار، إلا أنها أقل من جماعة العدل والإحسان ولها نشاط تربوي وثقافي واجتماعي واسع، كما أن لها ذراع سياسي حديث، هو "حزب العدالة والتنمية".

وقد حصلت الحركة على رخصة قانونية عام 2000، فيما لا تحظى "العدل والإحسان" بوضعية قانونية، وتصدر جريدة أسبوعية (التجديد)، بينما يصدر الحزب جريدة أسبوعية أخرى هي (العصر).

وللحركة رؤية تربوية، أصدرتها في كتيب أهدافها ومقاصدها ومصادرها ووسائلها وخصائصها ومناهجها، كما أنها أصدرت ميثاقها الذي يوضح أهدافها ووسائلها ونظامها الداخلي.

وقد قبلت الحركة العمل في الإطار الدستوري والقانوني المغربي، بهدف إصلاح مساره، والعمل في ظل الملكية الدستورية، ونبذ العنف والتطرف، وتولت السلطة تحويلها إلى رأس حربة لكبح تقدم التيار اليساري بمختلف ألوانه (الاتحاد الوطني للقوات الشعبية، منظمة إلى الإمام، منظمة 23 مارس، الاتحاد الاشتراكي..)، إلى أن سمحت لهذه الحركة بالاندماج مع حزب سياسي هو "الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية"، الذي أسسه "عبد الكريم الخطيب" سنة 1967، وهو طبيب جراح ترأس أول برلمان مغربي منتخب بعد الاستقلال، وكان أحد قادة حرب التحرير ضد الفرنسيين، وينظر إليه باعتباره رجل البلاط الملكي.

وقد أسس هذا الحزب، بعد انشقاقه عن حزب الحركة الشعبية الذي كان يقوده "المحجوب أحرضان" المعروف بميوله الأمازيغية. وكان قد تعذر في سنة 1992 على "جمعية الإصلاح والتجديد" تأسيس حزب التجديد الوطني، الذي رأت السلطة تعارض أهدافه مع الأطر التشريعية والقانونية القائمة، مما دفع قيادات الجمعية إلى الاتصال بعبد الكريم الخطيب، وتم تشكيل الحزب سنة 1996، وشارك في انتخابات سنة 1997 وسنة 2002، إلى أن قرر مجلسه الوطني تغيير اسمه إلى "حزب العدالة والتنمية" تحت شعار "نحو مغرب أفضل، أصالة، سيادة، ديمقراطية، عدالة، تنمية، من أجل نهضة شاملة".

وقد استقر حزب العدالة والتنمية على الخروج من عباءة النموذج التركي،

ويوصف خطابه الإسلامي بالبراجماتية، فيمنا تنتفي أي فروق كبيرة بين ما يطرحه، وبين نموذج الديمقراطية العلمانية ذي الميول الليبرالية، وبالذات في المجالات الاقتصادية والاجتماعية، حيث الحديث واضح في تجربة هذا الحزب عن الحرية المطلقة للسوق، والمنافسة المفتوحة، وانسحاب الدولة الكامل من الاقتصاد لحساب قوى المجتمع، كمحاور أساسية لمشروعه "الإسلامي".

وخاض الحزب انتخابات عام 1997 وفاز بتسعة مقاعد، ارتفعت في الانتخابات التكميلية إلى أربعة عشر مقعدًا، وكانت المرة الأولى التي يصل فيها إسلاميون إلى البرلمان، وقدم الحزب برنامجًا شاملاً للإصلاح، يستهدف تحقيق مقاصد الشريعة الإسلامية، وتدعيم الحرية، وتداول السلطة، وتحسين معيشة القاعدة الشعبية، وتأكيد الانتماء للأمة الإسلامية[1].

وتعتبر هذه الحركة أقرب إلى منهج ومدرسة الإخوان المسلمين في تصوراتها ووسائل عملها، وهي تنتشر في الأوساط الطلابية والشعبية والحرفيين، ويغلب على أسلوبها التربية الصوفية، نظرًا إلى نشأة مرشدها الصوفية، في أحضان "الطريقة البودشيشية". وقد رفضت الجماعة الاندماج في الحياة الحزبية، لكنها تمارس العمل السياسي بإصدار بيانات وإعلان مواقف سياسية من مجمل الأوضاع، ومنها انتقاد لسياسات وسلوكيات الملك الراحل "الحسن الثاني"، واتهامات بالفساد، مما أدي إلى زيادة توتر الأجواء بينها وبين العرش.

نتج عن ذلك، منع الجماعة من خيمات الشاطئ التي كان الإسلاميون يقيمونها، ووقوع صدامات في الجامعات، فضلاً عن مصادرة صحف الجماعة.

وهناك نشاط نسائي متنام للجماعة، لجأت إلى إنشاء مواقع لها على شبكة الإنترنت، مما أدى بالسلطات إلى التشويش عليها.

وخاض مع الحركة عام 2001 معركة حامية ضد "مشروع خطة العمل

---

(1) إبراهيم أعراب: الإسلام السياسي والحداثة، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 2000، ص ص 125- 129.

الوطنية لإدماج المرأة في التنمية"، طبقًا لما قررته الأمم المتحدة في مؤتمراتها عن السكان بالقاهرة وبكين وكوبنهاجن، ونجح الحزب والحركة في تنظيم مسيرة ملوينية في مدينة الدار البيضاء، كان أكثر من نصفها من المحجبات والمنقبات.

ويقود الحزب حاليًا "عبد الإله بنكيران" منذ عام 2008، وحصد حزبه أغلبية انتخابات سنة 2011، ما أتاح له تشكيل الحكومة للمرة الأولى في تاريخ المملكة.

من هنا، يجوز القول بتمايز الجماعتين الأساسيتين للإسلام السياسي في المغرب حول قضية المشاركة السياسية. فعلى حين اختارت الجماعة الراديكالية، ممثلة في جماعة العدل والإحسان، المقاطعة أو المواجهة بكل أشكالها، بما فيها استغلال العمل النقابي والطلابي، فإن الجماعة المعتدلة الممثلة في جماعة التوحيد والإصلاح، حبذت المشاركة السياسية، بالعمل من داخل حزب الحركة الشعبية الدستورية الديمقراطية، ودفعت مرشحيها للمشاركة في الانتخابات.

وبجانب هاتين الجماعتين، تأسست جماعات أخري أظهرها "حركة البديل الحضاري" في مدينة فاس عام 1995، واستهدفت المساهمة في عملية التنشئة الاجتماعية والحضارية للمجتمع المغربي، والاهتمام بمختلف قضاياه، والمساهمة في حل مشكلاته عبر مد جسور الحوار مع مختلف الفعاليات الوطنية، كاجتهاد في إطار دائرة الإسلام، يسير على نهج أهل السنة والجماعة، مع رفض التعديلات الدستورية عام 1996، ومقاطعة الانتخابات.

وقد تأسست هذه الحركة بمدينة فاس 1995، من مجموعة أعضاء قدامى في الحركة الأم" الشبيبة الإسلامية". وبحسب وثائقها تعتبر: "حركة إسلامية معارضة معنية بالصراع الدائر في البلاد باعتباره صراعًا مركبًا ومعقدًا، تتداخل فيه عوامل متعددة، ويشمل مجموعة من المجالات المتداخلة، والمتفاعلة مع بعضها البعض، ومعنية أيضًا بكل قضايا العالم العربي والإسلامي وعلى رأسها القضية الفلسطينية، ومعنية بكل قضايا التحرر"[1].

---

(1) البديل الحضاري- خيارات البديل الحضاري، الورقة التعريفية، فاس، مطبعة برادة، 1996، ص 10.

وتعتبر الحركة أن إقامة مجتمع التوحيد والعدل يمثل أهم أهدافها: "التوحيد باعتباره الثابت الأول في دعوات كل الرسل. والمبدأ المؤسس لنسقنا المعرفي الذي يحدد تصورنا لله والكون والإنسان، وينعكس على منهج تفكيرنا وسلوكنا الفردي والجماعي، ويجعل من العمل الصالح هدفنا في هذه الأرض. والتوحيد بما هو إقرار لله بالإلوهية، والربوبية، وإفراده بالعبودية، ينعكس على المستوى الفردي والجماعي في قيمتين أساسيتين هما: الحرية والمساواة. والعدل بصفته الثابت الثاني في دعوة كل الرسل. هو قيمة متحكمة في كل مناحي الحياة الفردية، والجماعية، والالتزام به واجب تجاه القريب والبعيد، والصديق والعدو"[1].

وفي سنة 2005، تحولت الحركة إلى "حزب البديل الحضاري"، وحدد منطلقات رؤيته السياسية في خمسة منطلقات: الدين الإسلامي في إطار المذهب السني المالكي، وحدة الوطن الترابية والتاريخية والرمزية، النظام الملكي، سيادة الأمة، والحكمة الإنسانية[2].

والأمر حول جماعات الإسلام السياسي في المغرب، يتعلق بأن اعتراف النظام السياسي به، والسماح له بالمشاركة السياسية، "لم يكن من أجل المساهمة في تسيير البلاد، وإنما من أجل أن يكون النموذج الناجح للاندماج، حتى يحذو حذوه الإسلاميون الآخرون، وخاصة الاحتجاجيون منهم"[3].

والملاحظ أن معظم قيادات وكوادر العدالة والتنمية، وربما بقية التنظيمات الإسلامية الأخرى، مثل العدل والإحسان ومرشدها "عبد السلام ياسين"، من أصول أمازيغية، وهم جميعًا أقدر على إدارة الملف الأمازيغي، بعيدًا عن الاحتماء بالخارج، في ظل توافق عام مع جميع التيارات الأخرى على حماية ورعاية التنوع والتعدد، ضمن وحدة التراب المغربي.

---

(1) المرجع السابق، ص11.

(2) سعيد بن محمد حليم الوراييني: الإسلاميون بالمغرب والديمقراطية – استراتيجية أم تكتيك؟، الدار البيضاء، أفريقا الشرق، 2009، ص 121.

(3) عكاشة بن المصطفي، الإسلاميون في المغرب، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2008، ص 58.

(3) الإسلام الشعبي:

وجنب الإسلام الرسمي والإسلام السياسي، تبلور الإسلام الشعبي أثناء محنة خلق القرآن الكريم أيام الخليفة العباسي "المأمون"، وسقوط الفكر المعتزلي أيام "المتوكل"، لتنتصر عليه عاطفة التدين الشعبي ممثلاً في التصوف، الذي آثر الابتعاد عن تشقيقات المتكلمين ودعواهم في تحكيم العقل وتشدد الحنابلة، واستحياء من حالات الزهد عند بعض الصحابة والتابعين، وهو ما حدا بهم أن يختطوا طريقًا ثالثة، تختلف عن طريق أهل النص في النقل، وأهل الرأي في العقل، حيث تجاوزاها إلى "الذوق" كمصدر للمعرفة.

وتبدو سمات هذا التيار الشعبي متشظية ومتسعة ومرنة وغير مقننة، وغير خاضعة لنواميس وأقانيم محددة، كجهد من قبل جماعته الشعبية لزيادة إمكانات حريتها وإشباعها، يقوم على إعادة بناء توليدي بين الديني والاعتقادي والبراجماتي، في حركة دائبة من التآخذ والاستيعاب المتبادل فيما بينهما.

ويمايز "عصام فوزي" بين الإسلام الرسمي والإسلام الشعبي، عبر مستويات أربعة من المرجعية والذات المنتجة وإعادة الإنتاج والانفتاح: فالدين لا يحضر في الخطاب الشعبي محاطًا بطقوس البداية المقررة، بل ينزلق إلى داخله دون أن يثير الانتباه، ومن ثم يتحاشى أن يصنف كخطاب ديني ملتزم أو مارق. والخطاب الشعبي يأتي حول الدين بغير ذكر لمؤلف، مما يصعب من مهمة محاكمته. وهو يتحاشى مبدأ التعليق، أي إعادة إنتاج النص المؤسس، حين يرفض أن يتضمن بأي صورة من الصور الخطاب الديني النصي، وإذا ما استحضره، فعل شكل يفقده قوته وسلطته المرجعية، ويجرده من بهائه الديني وقدسيته. مثال ذلك ورود الآيات القرآنية في أغنيات المديح على شاكلة الأغاني العاطفية. وأخيرًا، في مقابل الخطاب الديني النصي، الحامل لخارطة الواجب والممنوع والممكن، يبدو الخطاب الشعبي حول الدين على استعداد دائم لاختراق قائمة الممنوعات، بالنظر إلى انفتاح الذهنية الشعبية على شروط وجودها الاجتماعي الخاصة، التي لا

تستجيب بالكامل للقائمة الإلزامية المفروضة، وإلى تيسير لا نظامية الخطاب الشعبي لتلك المراوغة، حيث التفلت من هذه القائمة[1].

وقد مثَّل الإسلام الشعبي في بعض من توجهاته، أحد المركبات الحيوية لجماعته، حين أمتزج بالدوافع الاقتصادية والسياسية المنافحة ضد التنظيم الفظ للدولة التسلطية، والمنظومات السياسية للثكنات، أو الطبقات المستغلة، والمقاومة للسيطرة الأجنبية.

وراهنًا، يبدو الانطواء على هويته الدينية الاعتقادية هي ملاذ جماعته، ساعدت عليه الشروط الأقل مواءمة للتقدم التقني، وصدمة الهيمنة الاستعمارية والهزات السياسية والحروب والابتزاز، وتشكل جدل التقليد والتحديث المعاق، بما يحمله من تناقضات سيطرة الثقافة الإعلامية، وثقافة التغريب الرث، والثقافات المضادة للدولة التسلطية، كما في الحركات الجهادية، في ظل عولمة طاغية، تبتغي السيطرة على مقدرات الشعوب في عملية ابتلاع قسْرى، يضعف من هويتها، ناهينا عن أن أغلب فئات جماعته الشعبية قد اخترقتها الأسئلة المتناقصة، وهمشتها التبدلات الاقتصادية الاجتماعية، وكلها اعتبارات تضيف طاقات متجددة لتدين اعتقادي شعبي، يقف على ضفاف الملة، في متتالية تبدأ بالله، مرورًا برسوله، فالأولياء والقوى فوق الطبيعية، دون أن يؤدي بها ذلك إلى التحجر في مؤسسات كلية[2].

ويبدو ضروريًا هنا التشديد على تأثيرات الرأسمال الرمزي المرتبط بهذا التدين الشعبي (اكتشاف معني ما للعالم الرمزي، تأكيد الهوية، القدرة على التلاؤم مع متغيرات العصر، القابلية لجدل الانغلاق والانفتاح والمقاومة والاستيعاب،

---

(1) عصام فوزي: "آليات الهيمنة والمقاومة في الخطاب السني"، في: (غرامشي وقضايا المجتمع المدني)، القاهرة، مركز البحوث العربية، 1991، ص 254.

(2) محمد حافظ دياب: "التدين الشعبي- الذاكرة والمعاش "في: (بحوث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية)، جامعة القاهرة، كلية الآداب، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، 2002، ص 387.

تشكيل مقولات شمولية لتجربة أعضائها، توارث شحنة اعتقادية عبر اللاوعي تقيها من الضربات النافذة الآتية من المستغل والطاغية والأجنبي..)، مما يعني ضرورة الابتعاد عن دراسته تبعًا لتقاليد "دراسة الجدوي الفولكلورية".

وفي المجمل، يراوح الموقف من الإسلام الشعبي بين تسميات "البدع" و"سقط العامة"، و"التشويشات"، و "الحشوات الضلالية"، و"أباطيل العوام وأوهامهم" و"إسفاف الدهماء"، باعتباره لا يتضمن تعاليم الإسلام الرسمي، الذي شرع ما يكفل حياة الناس، ما يشي أن الخروج على هذه التعاليم بمثابة المستحدث المستنكر في الدين[1].

وفي السياق الإسلامي، ارتبطت التجربة الصوفية بانفتاح متفرد على آفاق معرفية ودينية متميزة، فيما علاقاتها مع الدين كمؤسسة هي علاقة اتصال وانفصال، امتداد وانقطاع، ففي الوقت الذي تتقاطع فيه مع التراث الديني كبعد أساسي في تأسيس هذه التجربة، تحاول أن تقدم تصورها الخاص المبني على قراءة للعمق الخفي والمستتر لهذا الدين، الذي لا يعود فهمها له فقط كأوامر ونواه وعادات وعبادات، ولكن كتجربة مسلكية تمثل رغبة محرقة في الاتصال مع الله، والذهاب من الظاهر إلى الباطن، من المألوف إلى الخارق، وذلك لا يتم إلا باستيفاء شروط واختبارات وامتحانات عسيرة.

من هنا بدت التجربة الصوفية طرحًا مختلفًا، وفريدًا ورؤية للوجود تستند إلى ملكة القلب أو السر، وتعتمد معراجًا روحيًا يقوم على تطوير النفس وتزكيتها وتصفيتها بالمجاهدة والرياضة الروحية، ما يصيرها على خلاف الحقيقة. وبهذه الكيفية، ابتعدت الصوفية عن إعمال النقل والعقل، إلى رؤية جديدة هي إعمال "البصيرة والمعرفة بالحدس"، بما تنطوي عليه من وقفة روحية وكشوف وجدانية،، كنقيض للمعرفة بالنقل التي اتبعها السلفيون، والمعرفة بالعقل لدى الأصوليين.

---

(1) نور الدين طوالبي: الدين والطقوس والتغيرات، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 2008، ص 149.

وتوضح المدونة الصوفية مراتب مقامات العارفين، وأطوارهم في هذه الرياضة وأولها التوبة، يتبعها الورع، والورع مبتدأ الزهد، والزهد يفضي إلى التوكل على الله.

وثمّ مصطلحات أخري فى هذه المدونة، مثل وحدة الوجود والاتحاد والحلول والشطح والسكر والغيبة والغشية، أثارت حفيظة بعض العلماء، وإن قدم لها المتصوفة تعريفات معتدلة، تستمد أصولها من القرآن والسنة.

والتصوف نزعة أصيلة في الإنسان الساعي إلى ملامسة الحقائق العميقة في الكون، والتوسل إلى انعكاس معان الكون على المرآة الذاتية الباطنة، تزكية للنفس وصفاء القلوب، وإصلاح الأخلاق، والوصول إلى مرتبة الإحسان.

واختلط في مبتدأه بالموروث الثقافي للجماعات والأمم حديثة العهد بالإسلام، وتميز بالزهد إعجابًا بالصفاء الروحي الذي يعيشه رهبان وزهاد الهنود، والإمعان في التطهر، والمبالغة في العبادة، كرد فعل على الانغماس في الترف والملذات إثر الفتوحات الإسلامية، وتحول خلال القرن الثاني الهجري إلى تيار في الفكر والسلوك، فإلى عقيدة تقول بوحدة الوجود في القرن الثاني، ثم تعمق مساره فكشف بعد القرن الرابع الهجري عن خبرات صوفية بديعة (النفري، فريد الدين العطار، القشيري، الهويجري..).

ولم يلبث أن تحول مع "الحلاج" إلى مفهوم ثوري إسلامي، يستهدف مواجهة الظلم وتحقيق العدالة، وإلي طابع إشراقي يرتكز على المعارف اللدنية (السهر وردي، ابن عربي، وابن سبعين..)، عن طريق الاتحاد بالذات الإلهية. ومع منتصف القرن السادس، مع تفكك دولة بني العباس، ظهرت جماعات يتحلقون حول شيوخهم، ممن تمتعوا في فترات، بنفوذ حتى على أصحاب التيجان وأرباب السيوف.

ومع ذلك ورغمه، عاينت الصوفية عبر تاريخها تواجدًا قلقًا يتراوح ما بين الإسلام النقي الخالص، ومحاولات التلفيق والتوفيق التي أضفاها بعض

المتصوفة، وبدأ تدهورها منذ أوائل القرن السادس الهجري، مع تواتر كتابات في الكرامات والخوارق وفضائل الأقطاب، وهو ما أدى إلى جدل متواصل بين علم الباطن الذي يمثل التصوف، وعلم الظاهر الذي يعبر عنه الفقه، وتحامل خصومها عليها من فقهاء السنة السلفيين خصوصًا، لاعتقادهم بأن التصوف يدخل في باب البدع والضلالات.

وفي إطار هذا الإسلام الشعبي، بدأت تقوي حركة التصوف منذ أوائل القرن الثالث الهجري، كان يمثلها آنذاك "الحارث بن أسد المحاسبي"، وبرز التصوف في مصر منذ تظاهر أهلها مطالبين السيدة نفيسة أن تبقى بينهم ولا ترحل عنهم، وسموها "نفسية العلم" تقديرًا لعلمها وتقواها، فيما يحب المصريون آل البيت، منذ استقبلوهم إثر مجيئهم في العهد الأموي، ولم يتحولوا إلى شيعة أيام الفاطميين، ودأبوا التفتيش على رمز يمنحونه الوله والتقديس، في مقابل أن يمنحهم شعورًا بالثقة، والانحياز لمصالحهم، والأمانة في التعبير عن مطالبهم.

ومنذ العصور الوسطي، لم يتوقف المصريون عن استقبال المهاجرين المغاربة وتحويلهم إلى أولياء، من سيدي "أحمد البدوي" إلى الشاذلي إلى "المرسي أبي العباس"، وهو ما قد نتلمح جذورًا له في الحضارة الفرعونية القديمة، حيث الكهنة هم الوسطاء بين الشعب والفرعون. وقد برز التصوف عند بعض كباره، كنزعة تشميل وأنسنه للوجود، تلعب المعاناة الحسية فيها دورًا جماليًا بصورة إيجابية واضحة، وقد تترجم إلى حركات ثورية موجهة إلى مؤسسات التسلط الاجتماعي والسياسي، كما الحال عند "السهروردي" و"ابن عربي" و"الحلاج". ولم تتبلور الملامح التنظيمية للجماعة الصوفية إلا منذ منتصف القرن التاسع عشر رغم ظهور طرقها الأقدم.

فلقد كان لضعف نفوذ المؤسسات التقليدية في القرن الثامن عشر (طوائف الحرفيين، الجماعات الأثنية، التجار، المقاتلون من المماليك..)، بسبب من التحولات الاجتماعية، وحاجة أثرياء الحضر إلى الشرعية، أثره في صحوة الطرق

الصوفية، التي تكونت من نخبة المماليك وأثرياء التجار والعلماء وبعض رجال الإدارة العثمانية، تحت قيادة شيخ الطريقة وبرزت منها طريقتان، لعبتا دورًا أساسيًا في الصحوة الثقافية، هما الطريقة "الخلوتية البكرية" والطريقة "السادانية الوفائقية". أما الطرق الشعبية الأخرى، فكان دور الشيخ فيها أكثر أهمية، فيما كانت تعزى إليه في أحيان قوى خارقة[1].

ويمكن أن نلحظ شعورًا معاديًا من الطبقة الوسطي نحو هذه الصوفية الشعبية، عبر عنه "عبد الرحمن الجبرتي" في كتاباته، حين هاجمهم وأطلق عليهم "الأشاور"، نسبة إلى الرايات أو الإشارات التي يحملونها في مواكبهم، كما أطلق عليهم "الرعاع" و"أرباب الحرف المرذولة"[2] وربما لهذا، حاول الوالي "محمد على" السيطرة عليهم، من خلا ل تخصيص وظيفة "شيخ مشايخ الطرق الصوفية"، وإن استمروا بعدها يحظون بدرجة من الاستقلال والانتشار.

ويذكر "جلبير دولانو G. delanoue"، أنه لا جدوى من التساؤل عما إذا كانت الصوفية في مصر مطابقة للإسلام التقليدي، أم لم تكن مطابقة له في القرن التاسع شعر. فالإسلام في ذلك الوقت، على المستويين الرسمي والشعبي كان مشبعًا بالصوفية، لأن الانتماء إلى طرقها فرض نفسه على الجميع، العلماء منهم والمؤمنين البسطاء، باعتباره الطريق الأمثل لروحانية الحياة الورعة[3].

والتقديرات شبه الرسمية، تشير إلى أن عدد الطرق الصوفية في مصر يصل

---

(1) بيتر جران: الجذور الإسلامية للرأسمالية – مصر (1760 – 1840)، ترجمة محروس سليمان، مراجعة رؤوف عباس، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1993، ص ص 80- 81.

(2) عبد الرحمن الجبرتي: عجائب الآثار في التراجم والأخبار، القاهرة، لجنة البيان العربي، 1967، ص 28.

(3) بيتر جان لويزار: "المصرية المعاصرة"، في: مجلة (مصر والعالم العربي)، العدد الثاني، يونيو 1994، القاهرة، المركز الفرنسي للدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية (CEDEJ)، ص 121.

الآن إلى أكثر من (120) طريقة، بعضها مثل الطريقة الدسوقية، توزعت على فروع متعددة كالشرنوبية والشهادية والعاشورية، ينتمي إليها قرابة عشرة ملايين، معظمهم من الأميين والفلاحين والحرفيين والبسطاء والعامة، ممن لجأوا إليها احتماء من قسوة المعيش، وكسبيل وحيدة لضمان المصير المشرق في الآخرة، بعد معاناة الظلم في الدنيا، وإن بدأت مؤخرًا تستقطب في عضويتها المتعلمين ووجهاء الأقاليم وأصحاب الهيبة والسلطة والثراء، بخلاف أعضاء جدد محتملين دومًا، حيث مازالت هذه الطرق تجتذب كثيرين ممن لا تستطيع تيارات الإسلام السياسي والتنظيمات الحزبية جذبهم، إضافة إلى (2849) مولدًا، أي بمعدل حوالي ثمانية موالد يوميًا، يحضرها قرابة نصف السكان، ويمثلون ما يطلق عليه "دولة الدراويش"، بما يشي أن الجماعات الصوفية تمثل، لم تزل، قوة ورع شعبية، رغم محاولات مناهضتها[1].

وتعد مصر البلد العربي الوحيد الذي توجد به فرق صوفية لها أساس شرعي دقيق، حيث تولي الدولة تقنين تنظيماتها (المشيخة العامة)، ممثلة في المجلس الأعلى للطرق الصوفية، والتي تقوم بدورها بتعيين المشايخ والوكلاء والنواب والحلفاء والنقباء، مع مبادرات مستمرة لمراقبتها، عن طريق إقرار القوانين الضابطة لتأسيسها وأنشطتها والتدخل في تعيين قادتها (نقيب الأشراف، شيخ مشايخ الفرق الصوفية، ومشايخ الطرق ووكلائها).

وتتبدى أنشطة هذه الطرق الرئيسية، في إحياء حلقات الحضرة والذكر الأسبوعية، والمجالس في المساجد والزوايا التابعة، والاشتراك في موالدهم.

ويمثل التشفع بالأولياء من آل البيت النبوي ومؤسس الطرق، محورًا جليًا في ثقافتها، وتدخل كراماتهم في المفهوم الواسع عن قوتهم الروحانية التي يتناقلها مريدوهم ممن تتواتر لديهم أحاديث الكرامات والمعجزات، وخوارق العادات، والإعلاء المبالغ فيه للقادة الروحيين والعناية بسلسلة سندهم الصوفي، والذي

(1) بيير جان لويزار، مرجع سابق، ص 418.

يندرج ضمن الرغبة في إثبات الشرعية، ومنافسة سلطة الفقيه فيما يعتمد التلقي الصوفي على الاجتماع والاستماع فالاتباع بين الشيخ والمريد.

وفي المملكة السعودية، ورغم شجب الوهابية لأي من أشكال الإسلام الشعبي وتكفيره، فقد برزت مؤخرًا جماعة صوفية في الحجاز، صدرت منها مبادرات متنوعة لتسليط الضوء على الخصوصية الثقافية لهذه المنطقة الحضرية، وحماية تراثها وفنها المعماري الإسلامي، وتوثيق تراثها.

وبدا البعض من هذه المبادرات حادا في انتقاده، بإزاء ما وصفوه بالهيمنة والتطرف الوهابي، ونبذ مدارس الفكر والفقه الإسلامي الأخرى، وحجتهم في ذلك، أنهم ماداموا يقدمون فروض الولاء للقيادة السعودية، ويؤكدون على دورها في حماية واحترام التنوع، بما في ذلك الحجاز، فإن في ذلك ما يسمح لهم بالإفصاح عن تحفظاتهم بشأن الحركة الوهابية وعلمائها.

وقد وجد هؤلاء المتصوفة، شأن الإصلاحيين الدستوريين والشيعة والإسماعيلية، فرصة للهجوم على الوهابية، التي قام روادها بتكفيرهم، بسبب من ممارساتهم في زيارة قبور الأولياء والاحتفال بالمولد النبوي، وممارسات طقسية أخرى يصفها الوهابيون بأنها أشكال من الهرطقة[1].

أما الحركة الصوفية في المغرب فقد ازدهرت تاريخيًا خلال دولتي المرابطين والموحدين، منذ منتصف القرن الخامس إلى منتصف القرن العاشر الهجريين، حيث جرى نتشارها في كافة بلاد المغرب، وامتدت دولة المرابطين، وعاصمتها مراكش، في الغرب الإفريقي، كونت إحدى أهم نقاط التواصل بين المجتمع الإفريقي والمجتمع العربي، وبروز دور أصحابها في معارضة جور الحكام، والجهاد ضد البيزنطيين، ونشر المعارف الدينية، فكان لها دور كبير في نشر الإسلام في إفريقيا جنوبي الصحراء، ومنها بلاد المغرب بالنظر إلى ارتباط المغرب السياسي بالوصف الجهادي، حيث إن كل الأسر الإسلامية التي حكمت المغرب، بدءًا من

(1) Al- Rasheed, M., Op. Cit., Pp. 179- 180.

الأدارسة، مرورًا بالمرابطين والموحدين، كان للتربية الصوفية والتنظيم الصوفي أثر بالغ فيها.

وقد عرف المغرب طرقًا صوفية متعددة، أبرزها (التجانية) و (الشاذلية)، وصدر المغرب الكبير إلى المشرق العربي عشرات الزهاد والعارفين، ممن أسسوا طرقات الشرق، وترأسوا مذاهب في الفرقات أمثال أبو الحسن الشاذلي، وهوم ما حدا بالمغاربة أن يتفاخروا بأنه "إذا كان المشرق بلد الأنبياء، فالمغرب بلد الأولياء".

وتنتشر في المغرب في الوقت الحاضر، الطريقة (البودشيششية)، وتعتبر أكبر طريقة صوفية هناك. وترجع تسميتها إلى أن شيخها "أبو دشيش" توجه إلى "نفحة" عند أحد الفقراء، ولم يكن الطعام أكثر من الدشيش الذي يعرف في المشرق بالكسكسي دون لحوم أو خضروات، فزهد الفقراء فيه، وأقبل عليه الشيخ، فصار الاسم من بعد علمًا عليه.

وينخرط في هذه الطريقة أعداد هائلة من كافة طبقات المجتمع، من كبار ضباط الجيش إلى الشباب والشابات، ولأتباعها في الخارج.

ثانيًا: التخوم المتغايرة

ورغم المشترك الديني الذي يجمع بين مختلف روافد الحركة الإسلامية، إلا أن هذا لم يمنع تنوعًا في أشكال تنظيمها ومواقفها السياسية وقواعدها الاجتماعية وأساليب عملها، ما أدى على المدى إلى حالات من القطيعة، وفترات من الشد والجذب بينهم. دليل ذلك ازدحام مدونة هذه الحركة، على مختلف تنويعاتها الرسمية والسياسية والسلفية والشعبية، بوقائع ونصوص سجالية، وممارسات وتصورات متبادلة، تعبر عن أبعاد الخلاف القائمة بينهما، وهو ما كرس لأفكار نمطية سالبة، ومشاعر عدائية في أحيان، روجت لمخاوف تتغذى على تلك الأفكار، لتظل حاضرة ومكثفة في مخيال هذه التنويعات وخطاباتها.

وقد أفسحت هذه الصور النمطية المجال لما يطلق عليه "بول ريكير P. Ricoeur" "القدرة التخيلية على خلق ملامح ناجزة للآخر، فيها شيء من الواقع، والكثير من أهواء ودوافع التخييل المشوش"[1]. وهذه الأفكار والمشاعر لا يمكن تأثيرها في فعالياتها الأدائية فحسب، وإنها كذلك في وظائفها الكامنة (تحديد المسافة بين الأطراف، تشكيل مقولات شمولية حول الآخر، القدرة على التمثل وفرض الذات على الذاكرة الجمعية بصرف النظر عن صوابها أو خطئها، تأسيس سلوكيات في العمق كي تغدو مشاركة في الواقع..).

وسواء أكانت هذه الأفكار والمشاعر متعلقة بخطة متعمدة للتميز، أم لم تتعد مجرد سوء الفهم والتقدير، فإن الذات السلفية تستحضر أبعادها المتصورة لديها في مقاربتها الأطراف الأخرى، ما يجيز القول إن كل صوغ لصورة هذه الأطراف، ينطوي في بنيته العميقة على حكم بالقيمة، إن بطريقة مباشرة أو غير مباشرة، عن وعي أو عن غير وعي، ما يشير إلى أن الأطراف الأخرى ثاوية في أعماق الذات السلفية، وتشكل جزءًا من خلفيتها.

يبدو ذلك جليًا فيما يتصل بالإسلام السلفي في مصر، الذي يتمتع بطاقة أيديولوجية عالية، وبقدرة بارزة على الاستقطاب والتعبئة المذهبية، في مقابل إنهاك المشروع الإخواني، وهو تيار يجتاح كافة الطبقات والشرائح، بل والجماعات والمعاهد الدينية مثل الأزهر والإخوان المسلمين أنفسهم، ممن تكون داخلهم تيار سلفي كبير ومؤثر، بما ساعد في اتساعه وانتشاره حتى في أوروبا.

علي أنه، ومع الإقرار بصعوبة القيام بتقص تفصيلي شامل لعلاقة الإسلام السلفي مع بقية تيارات الحركة الإسلامية، فإن مقاربتها من خلال الوقوف على بعض من نماذجها في مصر والسعودية والمغرب، قد يسمح باستجلاء الظروف التاريخية والفكرية المؤطرة لها، حين يكتشف بعض دوالها وتعبيراتها.

---

(1) Ricoeur, P.: The Conflict of Interpretations- Essays in Hermeneutics, Evanston, North Western University Press, 1974, P. 105.

(1) السلفية والمؤسسة الدينية:

ورغم إسهام التحدي السلفي في إضعاف مرجعية المؤسسة الدينية في مصر، يجوز القول إن الخلافات التنظيمية والفقهية بين الفصائل السلفية، قادت على مدار أكثر من ربع قرن مضى، إلى انشقاقات داخلها، بما أوجد تنظيمات صغيرة محدودة الانتشار الجغرافي، ضعيفة الإمكانيات، حديثة النشأة، لا تملك رصيدًا مقدرًا من المرجعية الفقهية النظرية، تلك التي تبرر وجودها، وتحدد علاقاتها بالمجتمع والدولة والجماعات الإسلامية الأخرى، ومن ثم اختفت أغلب هذه التنظيمات، بعد مواجهة أمنية حاسمة، أو القبض على قادتها.

من هذه الجماعات الهامشية: تنظيم "السمني"، و"الأهرام"، و"جهاد الساحل"، و"الواثقون من النصر"، و"الغرباء"، و"تنظيم أحمد يوسف"، و"الفرماويون"، و"الناجون من النار"، و"الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، و"التكفير الجديد"، و "أبناء الصعيد"، و"التدبير"، و"التوحيد"، و"الشوقيون"، و"جماعة الفتح"، و"الخلافة"، و"جنود الرحمن"، و"العصبية الهاشمية"، و"مجموعة التسعين"، و"القصاص العادل، و"القرآنيون"، و"الجهاد الصحيح"، و"السماويون"، و"القطبيون"[1].

ورويدًا، بدأ تحول الجماعة الإسلامية إلى نبذ العنف منذ عام 1996، والتحول إلى الدعوة للإسلام بالحسنى، مع الدعوة التي وجهها "عمر عبد الرحمن" أمير الجماعة إلى قيادات الحركة الإسلامية عامة بتغيير وسائل الدعوة إلى الله، وقدموا مراجعاتهم الفكرية في مجموعة إصدارات اسمها (سلسلة التصحيح)[2]. وصفوا

---

(1) عمار على حسن: "احتمالات ظهور تنظيمات إسلامية راديكالية هامشية في مصر"، في: مجلة (أحوال مصرية)، العدد التاسع عشر، شتاء 2003، القاهرة، مؤسسة الأهرام، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، ص 163.

(2) أصدرت قيادات الجماعة الإسلامية هذه السلسلة من خلف أسوار سجن العقرب، وتضمنت كتبًا أربعة حملت عناوين: (مبادرة وقف العنف- رؤية واقعية ونظرة شرعية)، و (حرمة الغلو في الدين وتكفير المسلمين)، (وتسليط الأضواء على ما وقع في الجهاد من =

فيه العنف بأنه تجسيد للفتنة بين المسلمين، وفيه هلاك ودمار لمصالح العباد، وخروج على الشرع لأنه يضر بالمصلحة ويرتب المفسدة، ورأت في إيقافه استجابة لحكم الشرع في منع الاقتتال، واعتبروا تكفير المسلمين غلوا شديدا في الدين وهو حرام، كما أنه بدعة جاءت بها الخوارج، وراجعوا الحسبة ووضعوا قيودًا على تطبيقها، ورأوا الحاكمية في الإسلام حكمًا مدنيًا يختار فيه الشعب حاكمه ويحاسبه ويعارضه، وأعلنوا تأييدهم لقيام الأحزاب، ما أحال الجماعة إلى تيارغير منظم، يدعو إلى إصلاح المسلمين بالحسنى والموعظة، دون رغبة في توجه سياسي بعينه.

وفي الوقت الحاضر، فلعل من ملامح خطاب السلفيين الجدد، أنه ينتظر جديد المؤسسة الدينية الرسمية، من أخبار وفتاوى، وحتى محاضر اجتماعات وتصريحات، وربما زلات عابرة، حتى ينصب نفسه مدافعًا عن الإسلام.

وفي السعودية، ظهرت تيارات سلفية غير رسمية، لا تخضع لسلطة الدولة، تعلن عن عملية ثأر تاريخي واضحة المعالم، عبر اتهامها للسلطة بأنها انحرفت عن التطبيق الأمين للسلفية الوهابية، أو الانتقام من الإبادة الجماعية لجيش الإخوان، أو رفض المفاهيم الدينية التي يطرحها علماء المملكة الرسميون، أو "علماء البلاط" كما وصفهم تاليًا "جهيمان العتيبي".

وأخطر ما في هذا التوجه، هو اعتمادهم إستراتيجية العنف والجهاد المسلح، كوسيلة للتعبير عن حالة الرفض، وطرحهم لتصور فكري انتقادي للسلطة يشكك في كل ما يتعلق بها، بدءًا من شرعية وجودها، مرورًا بممارستها، ووصولاً إلى قيمة تغييرها بالقوة، انطلاقًا من عدم إمكان أي جماعة أن تدعي لنفسها السيادة المطلقة والكاملة، لأن الحاكمية لله وحده في الكون، فيما السياسة لابد أن تخضع لأحكام الشريعة.

ولديهم، فإن "أولي الأمر" لا تعني الحكام بالضرورة، وإنما تشير إلى العلماء،

= أخطاء)، و(النصح والتبين في تصحيح مفاهيم المحتسبين)، ونشرتها مكتبة التراث الإسلامي بالقاهرة، مطلع عام 2002.

فهي في القرآن قصد بها "القضاة"، وفي الحالين تشير إلى حماة الشريعة، ومن ثم فلا غضاضة من الخروج على الحاكم، حيث الشريعة تشترط محاربة كل من لا يقبل الحكم الإسلامي. وازداد خلاف جيل الشباب مع رواد السلفية الوهابية، من أمثال "عبد العزيز بن باز" و"عبد الله بن صالح العثيمين" ونظرائهما، وسلك نهجًا جديدًا معارضًا يعد خروجًا على نمط الموالاة الذي طبع العلاقة بين الاتجاه السلفي والسلطة الحاكمة[1].

ومع تعمق الفجوة بين هذا التيار السلفي غير الرسمي والمؤسسة الدينية الرسمية، بين العقيدة السلفية الراديكالية والعقيدة السلفية التقليدية التي ترعاها الدولة، تواجدت أرضية خصبة لممارسة العنف قصد تحكيم شرع الله، بدءًا من معارضتهم سنة 1950 الاحتفال بذكر دخول الملك "عبد العزيز" إلى الرياض، فذلك ليس من سنن المسلمين، مرورًا بحادثة تكسير عدد من طلاب الجامعة الإسلامية للمقاهي وتماثيل الأزيار في المدينة المنورة سنة 1964، واغتيال الملك فيصل عام 1975، وحادثة الحرم عام 1979، "وموقعة الخبر" ضد تواجد القوات الأمريكية عام 1997، وتغيرات الرياض عام 2003، ومواجهات الخبر في السنة التالية، وانتهاء إلى تصدير هذا العنف خارج الحدود.

وظهر جيل جديد من شباب السلفيين، ممن تتلمذوا على شيوخهم، وخالفوا مواقفهم، وسلكوا نهجًا جديدًا يعد خروجًا على نمط الولاة، الذي طبع العلاقة بين السلفيين والسلطة الحاكمة، ومثاله الأشهر ذلك الخلاف الذي وقع بين "ابن باز" وبعض تلامذته، حول الموقف من السلطة وتصرفاتها، فقد حاكم هؤلاء التلامذة مواقف شيوخهم ومواقف أولي الأمر السياسية، بالنصوص نفسها التي يستشهد بها الشيوخ، فاكتشفوا تناقضًا بين القول والتطبيق، ولم يستطع الشيوخ أن

---

(1) للإطلاع على أجواء هذا الخلاف وأبرز محاوره، يراجع:
عبد العزيز بن ريس الريس (جمع): كشف الشبهات العصرية عن الدعوة الإصلاحية السلفية، أبو ظبي، مكتبة اليقين الإسلامية، 1324هـ، ص ص 71- 76.

يقدموا إجابات شافية عن هذا التناقض تقنع الشباب المتحمس[1]، مما دعا هؤلاء الشباب إلى تكوين السلفية المعارضة التي كانت وراء أحداث الحرم المكي، أو ما عرف بانتفاضة الحرم ووقعت خلال فترة غير مسبوقة من الرفاه الاقتصادي شهدتها المملكة، وعقب انتصار ثورة إيران بشهور قليلة، حيث قدر لحلم "الإمارة الإسلامية" الذي راود الإخوان الوهابيين الأوائل، أن يجد انبعاثًا مجددًا وسط الإخوان الجدد بقيادة "جهيمان العتيبي"، الذي قام في اليوم الأول من القرن الخامس عشر الهجري، الموافق 20 نوفمبر 1979، ومعه حوالي (400) مقاتل، بالاستيلاء على المسجد الكبير في مكة بحجة الإطاحة بالحكام السعوديين، وقطع العلاقات مع الغرب الملحد.

وقد واجهت العائلة المالكة هذه الحركة بتصفية شرسة، فاستعانت بالعلماء لإصدار فتاوى دينية ترفع عنهم الغطاء الشرعي، وبالقوات الأجنبية، خصوصًا الفرنسية، التي قامت بقصف بعض أجزاء من الحرم المكي وأغرقتها بالمياه، ثم وصلتها بأسلاك كهربية من أصل إجبار الحركة على الخروج من أروقته.

واستمرت هذه الانتفاضة أربعة عشر يومًا، حتى استعيد الأمن والنظام، مع قطع رؤوس (67) من مدبريها، وإلقاء القبض على قرابة سبعمائة منهم، وفرض قيود مشددة على حرية تنقل العمال المغتربين.

ويصنف "داريل تشامبيون" هذه الحادثة كحركة سياسية بالأساس، وليست مجرد حركة منحرفة عن الإسلام[2].

وفي سنة 1992، وقع أكثر من مائه من الدعاة والناشطين السلفيين ما سمي "بمذكرة النصيحة" وجهتها إلى مفتي المملكة الراحل "عبد العزيز بن باز"، وتناولت فيها بجرأة كافة الأوضاع (دور العلماء والدعاة، الأنظمة واللوائح، القضاء والمحاكم، حقوق العباد، الوضع الإداري، المال والاقتصاد، المرافق

(1) عبد العزيز بن ريس الريس، مرجع سابق، ص ص 23-27.

(2) Champion, D., Op. Cit., P. 167.

الاجتماعية، الجيش، الإعلام، والعلاقات الخارجية)، واقترحت سبل إصلاحها، غير أن خطورة هذه الوثيقة الكامنة بين ثناياها، أنها تمثل أول ظهور منظم وواسع النطاق للتيار السلفي المستقل والمعارض للحكمة، تدلل على تكفير المجتمع حكومة وشعبًا، باستثناء من أطلقت عليهم فئة "الملتزمين"، من أصحاب الأيدي "المتوضئة"، المبشرين بتطبيق الشريعة الإسلامية[1].

وغداة حرب الخليج الثانية سنة 1991، عرف التيار السلفي السعودي انشقاقًا، بين أنصار السلفية المدخلية ممن ناصروا دخول القوات الأجنبية إلى السعودية لتحرير الكويت، وبين فريق آخر استنكر دخول هذه القوات.

وخلال المرحلة الراهنة التي تبلورت معالمها مع اندلاع الثورات العربية في سنة 2011، كان أبرز تجلياتها في السعودية ظهور "تيار التنوير"، الذي ينكر صراحة السلفية التقليدية. وهذا الاتجاه الليبرالي بعودته إلى الديمقراطية والانتخابات والحريات العامة والمساواة بين المواطنين يتنامى، نجح في تحقيق اختراق كبير في صفوف الأجيال الشابة، لكنه من المبكر القول إنه يشكل قوة لها تأثيرها في الوضع السياسي.

وفي المغرب، يشار إلى واقعة حدثت عام 1975 حين دشن الجناح الجهادي للجماعة السلفية عملية تأديب اليسار، وتصفية رموزهم باغتيال "عمر بن جلون" أحد قادة حزب الاتحاد الاشتراكي للقوات الشعبية، مما أدى للتعجيل بتفكيك هذه الجماعة، لأن الدولة لم تكن مستعدة لمواجهة خطر سلفية تصطدم بسلفيتها، حيث الملك في الدستور المغربي هو "أمير المؤمنين وحامي حمى الملة والدين"، وبالتالي فإن أي تعبير عن المعارضة إذا ظهر، يتم عادة في الجانب السياسي من دون الجانب الديني، الذي تتركز فيه حيثيات العرش المدعوة بمبدأ البيعة.

---

(1) إسحاق الشيخ يعقوب: الإرهاب في جزيرة العرب، بيروت، دار الفارابي، 2008، ص ص 245 -247.

ويذكر عن الملك "الحسن الثاني" أنه لم يكن يدخل في حرب ضد أي تيار، بل كانت تتم محاربتهم بالوكالة، عن طريق توظيف العلماء رسميًا لمواجهة هذه الجماعات، ومنهم خطباء الجمعة بالتحديد، لأن الخطر كان يأتي من جماعة العدل والإحسان، باعتبارها جماعة كبيرة ومنظمة.

وراهنًا، ثمة مخاوف مسكوت عنها بخصوص مشروع دمج التيار السلفي الوهابي في المؤسسات الدينية الرسمية، أهمها الخوف من أن يوظف هذا المشروع في التأسيس لنوع من تطويق إمارة المؤمنين، وبالتالي، التأسيس لنوع من الوصاية عليها على المدى المتوسط أو البعيد، وهو ما يثير الرعب لدى المدافعين عن منظومة إمارة المؤمنين، من التيار الصوفي على الخصوص[1].

ومع ذلك ورغمه، فثمة أجنحة في دوائر صناعة القرار تعتقد أن الدولة تحتاج إلى التيار السلفي، لإحداث التوازن في موازين التدافع الديني مع التدين التقليدي المغربي.

علي أن ما يقلل من هذه المخاوف وذلك التفاهم بين حركة التوحيد والإصلاح، وذراعها السياسي (حزب العدالة والتنمية)، وبين المؤسسة الدينية الرسمية، التأكيد على التوافق معها في الأسس المستقرة: المذهب المالكي في الفقه والمذهب الأشعري في الاعتقاد، التصوف السني على طريقة "الجنيد" وإمارة المؤمنين[2].

والأمر حول العلاقة بين السلفية والمؤسسة الدينية، يتعلق في المجمل برفض السلفية لوسطية هذه المؤسسة، اعتبارًا من أن القول بالإسلام الوسطي يعني إسباغ الشرعية المفاهيمية على مقولات من قبيل إسلام متطرف وإسلام ليبرالي وإسلام عميل، ما يحيل الإسلام مراتب ودرجات، بعضها محمود وبعضها الآخر مذموم.

---

(1) منتصر حمادة، مرجع سابق، ص 34.

(2) حسام تمام، مع الحركات الإسلامية في العام، مرجع سابق، ص 47.

(2) جدال السلفنة والأخونة:

ولعل أحد وجوه الاختلاف الجوهرية بين طبيعة السلفية والإخوان، تتمثل في ظروف كل منهما: فالإخوان جاءوا في الأصل ردًا على تحدي التغريب والعلمنة على أرض الواقع، وكان تصورهم منذ البداية أن الاستجابة تكون في حركة اجتماعية تنشر الإسلام بخطاب معاصر، خارج المحاضن الدينية التقليدية كالأزهر، ما يعني أن حركة الإخوان بدأت بالواقع ثم عادت إلى النص، ولم تتمركز حوله، مما يجعل تعاملها مع النص الديني أكثر مرونة.

أما السلفية، فقد تمركزت منذ البدء حول النص، وفي الرد على الفرق الإسلامية الأخرى، أي أنها على عكس طبيعة الإخوان، انتقلت من النص إلى الواقع(1).

وبدء الإخوان من الواقع، حدت بهم إلى إقامة جماعة منظمة، وتنظيم هيراركي، بخلاف السلفية التي خضعت دومًا لسيناريوهات الانشطار والاختلاف داخلها.

ومع ذلك ورغمه، يمكن رصد انشطارات حدثت داخل جماعة الإخوان، حين انشقت عام 1939، مجموعة من قادتها وشعباتها، وكونوا فصيلاً سلفيًا عرف باسم "جماعة شباب محمد صلي الله عليه وآله وسلم"، واتخذوا مواقف متشددة، أبرزها عدم أخذ قيادة الإخوان بمبدأ الشورى في اتخاذ القرار بما يخالف تعاليم السياسة الشرعية، وانضوائهم تحت لواء الحاكمين بغير ما أنزل الله.

ودعت الجماعة إلى التخلص من الحزبية والأحزاب، واعتبار الزكاة هي عماد الإصلاح الاقتصادي وإعادة المرأة إلى البيت، وفرض الحجاب الإسلامي، وإعطائها حق التعلم، وتحرير الأمم الإسلامية من كل ما يقيدها. وفسروا الاحتلال الانجليزي بأنه بلاء من الله، أراد به أن ينتقم من المصريين لابتعادهم

(1) محمد أبو رمان: السلفيون والربيع العربي- سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2013، ص 61.

عن الدين، والعمل على إحلال الشريعة الإسلامية محل القوانين الوضعية، ومقاطعة كل ما هو غير إسلامي من مأكل وملبس ومشرب[1].

وزادت الجماعة على صفحات مجلتها (النذير) بإقامة الخلافة الإسلامية، والتشدد وعدم المهادنة في العودة إلى ما أسمته الإسلام الصافي، ولو باستخدام الجهاد المسلح. وأيام حرب فلسطين عام 1948، أرسلت بعضًا من كتائب المتطوعين المشتركة، ووضعت الجماعة تحت الحراسة مطلع الستينات، وتم تصفية نشاطها ومصادرة أموالها لهجومها على التوجهات الاشتراكية للدولة الناصرية. وأعيد إشهارها عام 1976، لينتهي إلى مشاركتها في ثورة يناير 2011، وتسلمها الحكم لمدة سنة، وإسقاطها بعد يونية 2013.

وتكرر الأمر نفسه عقب محاكمة الإخوان المسلمين سنة 1965، حين قامت مجموعة منهم بتأسيس "جماعة دعوة أهل السنة والجماعة"، ويطلق عليها إعلاميًا "القطبيون"، مع ترسمهم لتوجهات سيد قطب الذي كان قد تم إعدامه في هذه المحاكمة، وتتزامن استراتيجيتهم في ضرورة تربية أغلبية الشعب على العقيدة الإسلامية الصحيحة، والتفوق في تعلم العلوم والتكنولوجيا الحديثة، قبل إقامة الدولة الإسلامية.

وعقب ثورة يناير 2011، اختلفوا حول المشاركة في العمل الحزبي، وأقاموا في بعض المحافظات جمعيات خيرية لممارسة العمل الدعوي الاجتماعي العام من خلالها[2].

وحين خرج الإخوان من السجون في السبعينيات، لحقوا بزملائهم الذين سبقوهم إلى السعودية، وبدأت حينها معالم فكرية ومذهبية تتشكل لفريق عريض

---

(1) حمادة محمود إسماعيل: حسن البنا وجماعة الأخوان المسلمين بين الدين والسياسة (1928- 1949)، القاهرة، دار الشروق، 2010، ص ص 533- 336.

(2) عبد المنعم منيب: الحركات الإسلامية بعد الثورة المصرية، القاهرة، مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2012، ص ص 47- 49.

من الإخوان، تتجه صوب الحنابلة، وتنهل من تعليمات "محمد بن عبد الوهاب"، لا من حيث الراية السياسية، ولكن من حيث المرجعية الفقهية.

ورغم أن المذهب الحنبلي في مصر، لم ينل حظًا بين أهلها من السنة، ولم يحظ بشيوع بين العامة، مع أنه عكس ما يشاع عنه، كان أخف المذاهب في المعاملات كالبيوع والإيجارات، وما إليها، حيث الأصل عندهم فيها على الإباحة، حتي يقوم دليل المنع، إلا أن الحنابلة، مع تيسيرهم في المعاملات، كانوا أشد المذاهب في العبادات ومحاربة البدع، حتى أرهقوا الناس، حين توسعوا في تفسير البدع بما يغلق الباب أمام الاجتهاد، فيما هو ليس عندهم سنة حسنة، ولكن كل شيء يدخل عند المتشددين منهم تحت سقف البدعة التي هي في النار. ورغم أن "ابن حنبل" كان ينبه تلاميذه ألا يكتبوا رأيه، فلعله يعدل عنه تاليًا، إلا أن "ابن عبد الوهاب" كان أكثر تلامذة مذهب "ابن حنبل" تشددًا وغلوًا.

ولم يكن غريبًا على الإخوان المصريين الذين سافروا إلى السعودية هربًا أو طلبًا للزرق، وعاشوا أعوامًا في كنف الوهابيين الحنابلة، وعلموا أولادهم في مدارسهم، أن يتأثروا بالمذهب الحنبلي ويتمازجوا معه، حتي أصبح "ابن باز" و"ابن عثيمين" هما المرجعية الفقهية الأولى للخطاب الفقهي لدى الإخوان المصريين الذين يعيشون في الخليج.

ولعل هذا الأمر يفسر، تاليًا، غلبة الشخصيات ذات التوجه السلفي، الأكثر تشددًا، في مواقع التأثير، على قمة مؤسسات صنع القرار في الجماعة، وعدم احتمالها شخصيات أكثر انفتاحًا في صفوفها، مثل "أبي العلا ماضي" و"إبراهيم الزعفراني" و"عبد المنعم أبو الفتوح" وغيرهم، ومعهم شباب الإخوان ممن شارك في ثورة يناير، فلفظتهم خارجًا، رغم ما قدموه من خدمات وبذلوه من جهد، ساعد في ترسيخ وجود الجماعة وتدعيم هيمنتها الأيديولوجية، وسط قطاعات عديدة في المجتمع.

وفضلاً عن ذلك، فقد ساعد تعاون "السادات" مع القوي الإسلامية وفي

سياق الانقلاب على المشروع الناصري، بإعادة إحياء الخلايات الركديكالية لهذه القوي، كأيديولوجية بديلة تحل محل المد اليساري والناصري القائم، في جامعات مصر طوال عقد السبعينيات، وغض بصر السلطات، والأدق تواطؤها، عن عمليات الغزو المنظم للفكر الوهابي السلفي، عبر دعم منهجي ضخم للجماعات الإسلامية، تمثل في قيام الملك فيصل بتسليم شيك بملايين الدولارات لكل من الشيخ "عبد الحليم محمود" شيخ الأزهر وقتذاك و"ممدوح سالم" رئيس الوزراء، بذريعة مواجهة الشيوعية في مصر، مع قيام السلطات السعودية بطبع ونشر وتوزيع كميات هائلة لعناوين مختلفة من الكتب السلفية الوهابية، واستفادت الاتحادات الطلابية في الجامعات من رحلات جماعية للحج والعمرة، ومثلت أحد أهم روافد الفكر الوهابي إلى مصر، فكانت تعود ومعها أرتال من الكتب الدينية الوهابية الحاملة لطابع "يهدى ولا يباع".

وقد ذهب في هذه الرحلات غير المكلفة، معظم قيادات الجماعات الإسلامية وممثليهم، ممن كانوا يمكثون هناك شهورًا، فيما بين رمضان وموسم الحج، فيجدون لدى علماء الوهابية ترحيبًا وحظوة، وربما التتلمذ على أيدي أبرز مشايخها كـ"ابن باز" و"العثيمين"، لدرجة اعتبارهم امتدادًا لهم في مصر[1].

وقد شهدت العلاقة بين الإخوان المسلمين والسلفيين موجات من الشد والجذب منذ تأسيسها نهاية ثلاثينات القرن الماضي، بالنظر إلى تباين طريقة تفكيرهما: فالسلفية تعتمد على حسم المسائل، فيما يعتمد الإخوان على التوسط حتى بين السنة والشيعة، واستتباعًا، هاجم السلفيون تعاطف جماعة الإخوان مع الإسلام الصوفي، ووضع "حسن البنا" له في أركان بنية الجماعة.

فالإخوان يرون أن الإصلاح لا يمكن أن يحدث إلا من خلال المشاركة في جميع أنشطة المجتمع، بما فيها المشاركة السياسية في الانتخابات البرلمانية والمحلية والنقابية والاتحادات الطلابية وغيرها، فيما ترى الحركة السلفية أن هناك طريقًا

---

(1) حسام تمام، مرجع سابق، ص 15.

واحدة لإصلاح المجتمع، هو العمل على أسلمته أولاً، بنشر الأفكار والمبادئ الإسلامية، والحض على العبادات، وإقناع الرجال بإطلاق اللحية والسيدات بالنقاب، كي يتم النظر بعدها في مشاركتهم السياسية.

ولم تتوقف الملاحاة بين الإخوان والسلفيين عن هذا الحد، بل امتدت إلى مواجهات بين طلاب الجانبين في الجامعات، وصل في أحيان إلى الاشتباك بالأيدي، وتدمير المدرجات، وغلق المساجد، وفض الحلقات القرآنية بالقوة، وتبادل الاتهامات، وانتقاد القنوات الفضائية السلفية، فيما كان نظام "مبارك" يشجع السلفيين، كي يقطع الطريق على جماعة الإخوان المسلمين.

ولم يتم فض الاشتباك بينهما، إلا عقب قيام ثورة يناير 2011، على قاعدة اقتسام "الكعكة".

وبرغم توحيد التيار الديني، اتجهت جماعة الإخوان المسلمين إلى "أخونه" الجماعة السلفية، بدأت بفتوى إخوانية بضرورة التوحيد، ومزاحمة التيارات الأخرى كالليبراليين واليساريين، لإضعاف موقفهم في الانتخابات المقبلة.

وبدأ الاتفاق على توحيد الصف وتوحيد الكلمة. وظهر ذلك جليًا في الاستفتاء على التعديلات الدستورية الذي تم في مارس 2011، ثم في مليونية الشرعية، مما أدى إلى نجاح جماعة الإخوان في التمدد وسط جماهير السلفيين وشيوخهم، لإحساس الإخوان بقوتهم، وإدراكهم بأن مشروعهم قد أصابه الإنهاك.

وأوحوا لقادة السلفية بأن جذور الإخوان سلفية، استحياء من مقولة "حسن البنا" "نحن دعوة سلفية"، وتأثروا بالمشرع الوهابي، وأخذه عن "محب الدين الخطيب" ومكتبة السلفية. ويبدو أن القطبيين في جماعة الإخوان المسلمين، هم من قادوا لهذا الاتفاق، لقرب المناهل الفكرية لكلا الطرفين.

وفي هذا الإطار، استطاع السلفيون إزاحة الجماعة الإسلامية في إمبابة في الثمانينيات، وأعلن سلفيو البصراوي" إقامة "إمارة إمبابة الإسلامية"، مع

استيلائهم على مساجدهم، وتشكيل تجمعات سلفية في مختلف مناطق هذا الحي للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيما صمتت جماعة الإخوان عن هذا التصرف، ولم ترفع صوتًا معارضًا أو نافذًا، لأنها ترى في السلفيين قوة انتخابية، تملك توجيه البسطاء إلى "فسطاطهم".

وعقب ثورة يناير 2011، وبرغم وجود هيئات إسلامية حاولت التنسيق بين الطرفين مثل هيئة الحقوق والإصلاح، فإن الفروق الداخلية بينهما، وسعي كل منهما لتقديم نفسه باعتباره الممثل الأكبر للتعبير عن قطاعات الإسلاميين، حال دون ذلك. وجاءت الانتخابات البرلمانية، لتزيد من التنافس بينهما، فيما سعي التيار السلفي لتأكيد قوته ووجوده، بينما الصراع السياسي لا يزال دائرًا بينهما، ووجه خطأ كل منهما، أنها تحاول الاستبداد بالسلطة من دون الأخري، فلا تلبث أن تدرك أن ذلك ليس في مقدروها فتعاود الكرة من جديد.

والمتابع لسير العلاقة بين جماعة الإخوان المسلمين والتيار السلفي في مصر، وسوف يلحظ أنها لا تسير على وتيرة واحدة، بل تتفاوت بحسب مجريات الأحداث ومتغيرات الأوضاع، وذلك برغم تشابه المنهج الفكري للجماعتين إلى حد كبير، وإن بقي الفارق بينهما، في مدى الالتزام بهذا المنهج والأخذ منه، فضلاً عن مسألة استصحاب الدليل في شئون الحياة، ومدى الاهتمام بقضية العقيدة ومحاربة البدع، والتفاوت في الميل بين ثنائية الديني والسياسي.

أما حالة التنافر والاختلاف التي تظهر أحيانًا بينهما، فتقود إلى اختلافات الأولويات السياسية والمجتمعية والشرعية لدى الجماعتين، ونظرة الإخوان إلى أنفسهم أنهم "الفصيل الأقوي" و "الجماعة الأم"، التي على بقية الفصائل الإسلامية أن يقبلوا بقيادتها ويسيروا في ركابها مراعية تاريخها وخبراتها، فيما يؤكد التيار السلفي دائمًا رفضه لهيمنة فصيل واحد، وإن كان هناك من هذا التيار من يتبنى، في الوقت الحاضر، مواقف الإخوان السياسية، مثل شباب الإصلاح".

ومع ذلك ورغمه، لم يفلت الإخوان من اتهامات السلفيين لهم بإرجاء

السعي لإقامة الخلافة الإسلامية، خاصة مع مشاركتهم في الانتخابات، وإعلان "احترامهم" للقوانين والمعاهدات، والتباس شعارهم "الإسلام هو الحل"، وعدم وجود أي تراث جهادي في عقائدهم أو مفاهيمهم، وإيثارهم الأمن والاستقرار.

وفي الوقت الحاضر، يكثف حزب النور السلفي جهوده للإفادة من تراجع شعبية الإخوان، بعد أن عصفت بهم الموجة الثورية في 30 يونيو 2013، متخذا في ذلك آليات متعددة (المشاركة في خارطة الطريق، التقدم كبديل لجماعة الإخوان، ركوب موجة الموافقة على مشروع الدستور، التهيئة للافتكاك من حظر إقامة أحزاب دينية، شراء اغلب المصانع المتعثرة بمنطقة برج العرب لكسب تأييد العاملين بها، الدخول في تحالفات مع تجمعات دينية إسلامية أخرى، إطلاق حملة واسعة لمواجهة الفكر التكفيري، الغمز بمصالحه الدولة مع الإخوان..).

وفيما يتعلق بالهوية السياسية، فإن الخطاب السلفي، ورغم تحولات انتابته حول الديمقراطية والتعددية، يقدم تصورًا مغايرًا في سماته العامة عن الخطاب الإخواني، حيث السلفيون يبدون أقوى التزامًا بمبدأ تطبيق الشريعة، وأكثر وضوحًا في مسألة هوية الدولة، والموقف من مصطلح الدولة المدنية، وأشد خصومه مع التيارات العلمانية.

والعلاقة بين السلفيين والإخوان في مصر، تتراوح في المجمل بما يمكن اعتباره "سلفنة" الإخوان و "أخونه" السلفية.

وفي السعودية منذ منتصف الخمسينات، بدأ اختراق السلفية الوهابية لجماعة الإخوان المسلمين، حين راحت السعودية تحتضن خصوم "عبد الناصر" من هذه الجماعة وتغدق عليهم، فيما خضع هؤلاء، ومعهم ملايين الوافدين للعمل، بعد إطلاق موجات الهجرة العشوائية عقب حرب 1973، لعمليات تأثير عميقة من الهيئات الوهابية السعودية، وساعد الاندماج بين علماء الدين السعوديين، ممن تربوا على التقاليد الوهابية، وأعضاء الإخوان المسلمين المنفيين هناك، في توفير

أساس فكري وأيديولوجي للتطور اللاحق للقاعدة[1]، التي كانت تفرض على كل الأئمة والوعاظ الدعاة ومقيمي الشعائر منهم ألا يكون أشعريًا في العقيدة، أو يميل إلى معتقدها، ووصل الأمر إلى فرض خلع الزي الأزهري عن الدعاة والأئمة المنتدبين، باعتبار أن الأزهر هو معقل الأشعرية.

ولدى الباحث "حسام تمام"، دفعت هذه الموجة إلى تأكيد المعتقد الإخواني السلفي، باتجاه يقترب من السياسة الوهابية، وهو ما أطلق عليه "تسلف الإخوان"[2].

على أن أمر السلفيين الوهابيين في السعودية مع الإخوان المسلمين، لم يكن دومًا على هذا النحو والمساندة، فقد شن المسئولون السعوديون نهاية عام 2003 هجومًا ضاريًا عليهم، وصف بأنه تصفية حساب بأثر رجعي على موقف الإخوان من غزو القوات العراقية الكويت عام 1990، حين عارضت التحالف الدولي ضد العراق.

ولعل في هذه الواقعة، ما يفسر مهاجمة الداعية السلفي السعودي "ابن باز" للإخوان، استتبعه تحريم قطب السلفيين الأردني "ناصر الدين الألباني" الانضمام لجماعتهم، باعتبارهم بعيدين عن أهل السنة، وإنما هم يحاربونها، وقيام الداعية السلفي المصري "أبي إسحاق الحويني" بإلقاء عشرات الدروس التي هاجم فيها الإخوان، ووصفهم بأنهم من أهل البدع، وتنديد جمعية أنصار السنة المحمدية السلفية بهم، تمثل في إصدارها أعمال، منها: (إثبات فساد منهج ودعوة "حسن البنا" وجماعة الإخوان وأنها ليست على منهج السلف الصالح)، وكتاب الشيخ

---

(1) Savila, N.S. : The Shadow Of The Great Game – The Untold Story Of Indi's Partition, London, Constable, 2006, P.11.

(2) حسام تمام: تسلف الإخوان – تآكل الأطروحة الإخوانية وصعود السلفيين في جماعة الإخوان المسلمين، مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، سلسلة (مراصد)، رقم (1)، 2010، ص ص 10-14.

"على الوصيفي" (الإخوان المسلمون بين الابتداع الديني والإفلاس السياسي) عام 2010.

وأدت عملية المزاوجة بين الحاكمية وعقيدة الولاء والبراء، إلى دينامية فكرية جديدة تمثلت في شحن الموقف من الآخر، مسلمًا كان أو غير مسلم، بمضامين عقيدية، فضلاً عن المحتوى السياسي، وهو ما تعبر عنه اليوم "السلفية الجهادية". وخرج نتيجة هذا المزج، ما يعرف بتيار الصحوة في السعودية، الذي تمثله مجموعة من المشايخ والكتاب، ممن حازوا شهرة واسعة بين قطاعات عريضة من الشباب المتدين والمتحمس (عوض القرني، سلمان العودة، سفر الحوالي، ناصر العمر، محسن العواجي، سعد الفقيه، محمد المسعري، ناصر الفهد، وعلى الخضير..).

ونتج من عملية المزج هذه، المزيد من "تحنبل" الإخوان، و "توهب" القطبين، حتى قبل ظهور حركة طالبان في أفغانستان وتسلمها زمام الحكم.

ويشار في هذا الصدد إلى أنه، ومع انتشار أفكار "سيد قطب"، التي تنادت بالانقلاب على الأنظمة "الطاغوتية"، سعى أخوه "محمد قطب" المقيم بالسعودية، إلى تطهير المدونة القطبية بجاهليتها وحاكميتها، مع ما ذهب إليه "محمد بن عبد الوهاب"، ثم تاليًا مع المزج بين أفكار "قطب" والسوري "محمد سرور"، وبعده "ناصر الدين الألباني"، الذي تم استغلال آرائه وأفكاره النقدية تجاه جماعة الإخوان المسلمين من طرف علماء الوهابية، قصد تطويع تيار الصحوة واحتوائه.

وفي المغرب، تعتبر جماعات الإسلام السياسي هي الخصم الرئيسي للسلفيين، وتؤشر لهذه الخصومة كتابات "محمد بن عبد الرحمن المغراوي" و"محمد الفيزازي" و"الحسن العلمي" و"علي بن صالح الغربي" السلفي الموجهة ضدهم.

ذلك أن الأدبيات السلفية تزخر في المغرب بانتقادات جمة لخطاب الإسلام السياسي، وبخاصة مع "المغراوي" صاحب كتاب (الإحسان في إتباع السنة والقرآن لا في تقليد أخطاء الرجال)، و (الطوفان والخروج للعصيان) للداعية

السلفي الوهابي على بن صالح الغربي السلفي، بما يشفع لأحد الباحثين التنبيه إلى أن السلطة أدركت محدودية خوض المواجهة ضد الإسلاميين بواسطة فاعلين سياسيين. ذلك أن مثل هذه المواجهة لن يستفيد منها إلا الإسلاميون، باعتبار أن الفاعلين السياسيين يطالبون، منذ البداية، بالفصل بين الدين والسياسة، وهذه نقطة ضعفهم، لذلك فالمواجهة لن تكتسب أهميتها وتنتج آثارها، إلا إذا خيضت بواسطة "وكلاء" ينتمون إلى نفس مرجعية الإسلاميين.

ويمكن أن ندرج في نفس خانة الأدبيات السلفية الوهابية، التي تنتقد أدبيات حركات الإسلام السياسي، كتاب آثار جدلاً كبيرًا، وألفه الداعية والباحث "محمد راضي"، بعنوان (خريج المدرسة البودشيشية المشبوهة - عبد السلام ياسين)[1].

ومع ذلك ورغمه، تبدو حركة "التوحيد والإصلاح" وحزبها الحليف "العدالة والتمية" أقرب إلى الإخوان المسلمين، على معنى أن منهجها النظري سلفي، والمنهج الحركي إخواني، إذ يلاحظ على رموز حركة التوحيد والإصلاح، أنه بالرغم من تجذر النزعة السلفية في أدبياتهم الفقهية ومنابرهم الإعلامية فقد اضطروا إلى تعديل خطابهم، انصياعًا لإكراهات الساحة من جهة، وبسبب مقتضيات العمل السياسي الذي دفعهم إلى إعادة صوغ إشكالية علاقة الدين بالسياسية، وفق منظور جديد يؤمن بالتميز وليس الفصل بين مجال السياسة والدين، خاصة مع تفاهمهم مع المؤسسة الدينية الرسمية.

(3) بين التسلف والتصوف:

ويفسر رفض السلفية للتجليات الثقافية والاجتماعية للإسلام الشعبي، احتدام الخلاف بين السلفيين والمتصوفة، وصل في أحيان إلى مواجهة بين الفريقين، وإن تبدت محاولات للتخفيف من هذه المواجهة، مثالها الأوضح حين أسس وزير الحاكم السلجوقي، "نظام الملك" "المدارس النظامية" لمناهضة

---

(1) منتصر حمادة، مرجع سابق، ص 37.

الدعوة الإسماعيلية التي كان الأزهر موئلاً لها. وتم ذلك عبر مزج المذهب الأشعري في الكلام بالمذهب الشافعي في الفقه بالتصوف في صيغة متنافرة، تولي "أبو حامد الغزالي" توحيدها، ووجهها لتخريج أجيال من الأتباع والأنصار، جري إرسالهم إلى سائر أقاليم العالم الإسلامي لمحاصرة فكر المعارضة. وقد لعب "الغزالي" دورًا في فتح الحدود بين التسلف والتصوف، مذكرًا أنه ألبس التصوف زي الفقه لأن "المتزي بزي المحبوب محبوب"[1]. وتواصلت هذه المحاولات حتي الوقت الحاضر، وهو ما يبدو لدى "مصطفي حلمي" في حديثه عن تصوف سني، يقوم على مصالحة بين السلفية والتصوف[2].

على أن الصعود المثير للطرق الصوفية في القرن الرابع عشر الميلادي والتحالف المتنامي بين مؤسسة العلماء والتصوف، أضعفا أثر المدرسة السلفية.

وكان من أهم عوامل صعود التصوف وهيمنته، الدعم الذي قدمته الدول الإسلامية المختلفة، بما في ذلك الدولة العثمانية والدولة المغولية في الهند، للطرق الصوفية المختلفة، والذي كان الدافع الأهم له أن الحكام المسلمين وجدوا في النزوع الأخروي للتصوف، وفي التوجهات السلبية للمدرسة الأشعرية، كما في الطابع المحافظ لمؤسسة العلماء التقليدية، شريكًا مناسبًا.

ولقد يمكن إرجاع الملاحاة المحتدمة بين السلفيين والمتصوفة، إلى نظرة العداء المستحكمة بينهما، انطلاقًا من أن نزعة الاتحاد بالذات الإلهية أو الحلول فيها أو الفيض الإشراقي الداخلي لدى المتصوفة كانت أدعى إلى فتح العلاقة المباشرة ما بين العبد وربه، دون توسطات من الفقهاء، ما يعني إلغاء دورهم كوسطاء بين العبد والرب، ومن ثم تهديد مكانة ومكاسب السلفيين، وأن الصوفيين يحررون الخيال والمجاز واللغة، ويتجهون إلى قطع العبد بعلائق الدنيا،

---

(1) أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين (الجزء الأول)، ص 4.

(2) مصطفي حلمي: التصوف والاتجاه السلفي في العصر الحديث، الإسكندرية، دار الدعوة، 1983، ص 51.

ويؤمنون بالتسامح بين الديانات ووحدتها، ويعطون الأنوثة موقعًا مركزيًا، ويعقدون، في أحيان، صلات مع الحركات الاجتماعية الاحتجاجية المناوئة، ويميلون إلى فنون الغناء والرقص السائدة في حلقات الذكر، مقابل نظرة السلفيين التي تقيد الخيال، وأخذ النص القرآني على ظاهر حروفه، ولا يستفهمونه بمعانيه العميقة، ويشحذون همة البعض من فصائلهم إلى تكريس مفهوم الجهاد لدى أنصارهم، وتميز الإسلام عن كافة الديانات الأخرى، ووضع الذكورة في قمة هرم التراتب، وتبرير طغيان السلطة الجائرة تبريرًا شرعيًا، ومعاينة الفنون كبدع تؤدي إلى التسيب الأخلاقي[1].

وهنا تجوز الإشارة إلى عدد من الأئمة، من مثل "عبد القادر الجيلان" و"ابن قيم الجوزية"، جمعوا بين السلفية والصوفية، وحالات من التعاطف بينهما، لعل من أبرزها ما قدمه "ابن تيمية" في رسالة له عنوانها (الصوفية والفقراء)، امتدح فيها مسلك المتصوفة المعتدلين، وانتقد فيها غلاتهم، و"إبراهيم بن حسن الكوراني" (1616- 1689) وهو شافعي متصوف، انحدر من أصول كردية واستقر في المدينة المنورة، وحاول صوغ تصور تصالحي بين الصوفية والسلفية، بين النزوع النقشبندي الإصلاحي وحركة إحياء علم الحديث بجذورها المدينية، يقوم على الالتزام بمبدأ "وحدة الوجود"، ومحاولة تفسيره من خلال الحدود الصارمة للشريعة، وفي الدولة المغولية بالهند، برز "أحمد سر هندي" (1564- 1624) الذي سعي إلى إعادة بناء التجربة الروحية الصوفية على أساس من "وحدة الشهود: بدلاً من مبدأ "وحدة الوجود" الذي رأى فيه شركا واضحًا، مع استنكار الممارسات الصوفية الخارجة عن الشرع مثل الرقص والسماع.

وفي العصر الحديث، نشأت حركات جمعت بين التسلف والتصوف، من أبرزها حركة الأمير عبد القادر الجزائري" (1832- 1847)، ثم الحركة المهدية في السودان (1881- 1898)، فالحركة السنوسية في ليبيا (1915- 1925). وظهرت

---

(1) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام (الجزء الأول)، مرجع سابق، ص 130.

محاولات توفيقية في المغرب، قام بها "المولى سليمان" وبعده الفقيه "أحمد الورزازي الكبير"، و"العربي الدرقاوي"، و"محمد عبد الكريم الكتاني"، و"محمد بن عبد الكريم الخطابي".

وفي مصر، كان يأس الشيخ "محمد عبده" من إصلاح الأزهر والعقلية الفقهية الجامدة المسيطرة عليه وقتذاك، مدعاة لكي يعرب لتلميذه "رشيد رضا" عن رغبته في التصدر للإرشاد الصوفي طمعًا في الإصلاح الطرقي، بعد فشله في الإصلاح الفقهي، وبذلك يحقق تواصلاً بين الإصلاحين السلفي والطرقي معًا، لكن العمر لم يمهله في تحقيق مبتغاه[1].

بعده، جرب "رشيد رضا" إصلاح الفكر الطرقي الذي كان شيخه يود إصلاحه لأن المتصوفة في رأيه "هبطوا إلى أسفل سافلين"[2].

ويحكي رشيد رضا عن رغبة أبداها لصديقه "عبد الرحمن الكواكبي"، في أن يختار مجموعة من الدعاة السلفيين، ويكلفوهم برئاسة الطرق الصوفية، والانتظام بالانتساب إليها، تمهيدًا لإصلاحها وجرها نحو السلفية. غير أن "الكواكبي" بادر بإعلان فشل هذا الأسلوب، قائلاً لرشيد رضا" إننا جربنا ذلك، فأقنعنا رجلاً من أمثل هؤلاء (الدعاة)، فكان عاقبة أمره معهم أن أفسدوه ولم يصلحهم، تأنس بهذه الرياسة وآثرها، فخسرناه بها"[3].

بعدها ظهر الأثر الصوفي واضحًا في البدايات الأولى لجماعة الإخوان المسلمين، للإفادة منه في صوغ زاد روحي للجماعة، وإن تآكل هذا الأثر تاليًا، مع تزايد انشغالها بالسياسة، ووضوح توجهها السلفي.

ولعل أبرز الجماعات التي حاولت الجمع بين التسلف والتصوف هي (العشيرة المحمدية)، وبعدها (جماعة التبليغ والدعوة) التي قامت أول أمرها في

---

(1) محمد رشيد رضا، تاريخ الأستاذ الإمام (الجزء الأول)، مرجع سابق، ص 130.

(2) المرجع السابق، ص 129.

(3) المرجع نفسه، ص 129.

الهند، وانتشرت في بعض البلدان العربية، وارتكز نشاطها على الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، وإلي التحلي بالأخلاقيات الإسلامية، دون الدخول في الشأن السياسي، وأسسها في مصر منتصف سبعينات القرن الماضي الشيخ "إبراهيم عزت"، ومثلت واحدة من الفصائل المهمة في الحركة الإسلامية مع تزايد نشاطها وأعضائها، وإن تم إيقافها عقب مقتل الرئيس "السادات"، مع ثبوت علاقتها بتنظيم الجهاد[1]، ولعل آخرها ما حدث بين السلفيين والصوفيين عقب ثورة يناير 2011، حين احتدمت بينهما أشكال من الحرب الكلامية والاعتداء المتبادل.

وعقب ظهور الحركة الوهابية كان تأكيدها على مسألة التوحيد أدعي لأن تنأي بنفسها عن التصوف.

ذلك أن المثل الأعلي للمؤمن الحقيقي، لدى الوهابية، لا يتحقق إلا من خلال صحة الاعتقاد بالله وليس عن طريق الاشتغال بالزهد وإماتة الجسد، الذي يؤدي بحسب الصوفية إلى إلغاء التمايز بين الذات والموضوع، وإلي السمو بالروح إلى حالة من النشوة التي تشعر فيها باتصالها بالله[2].

وفي السعودية، يبلغ الموقف من الإسلام الشعبي حد التحريم، وهو ما نجده لدى سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز المفتي السابق، حين يعاينه باعتباره "بمثابة مشاركة أو خضوع، عضوي أو مبيت، للمخطط العالمي الذي يهدف إلى إحياء البدع. مع ما في هذا الإحياء من تنكب عن الشريعة.. ومن ثم حرب ضد الدين الإسلامي وكتابه"[3].

ومؤخرًا، شجبت فتوي وهابية ما يقوم به الشيخ "علوي المالكي"، وهو من

---

(1) عبد المنعم منيب، مرجع سابق، ص ص 56- 60.

(2) هنري لاووست، مرجع سابق، ص ص 432- 433.

(3) سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز: إقامة البراهين على حكم من استغاث بغير الله أو صدق الكهنة والعرافين، الرياض، منشورات الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، 1404 هجرية، ص ص 11-12.

الشخصيات الدينية الرئيسية في الحجاز، والمعروف بتوجهه الصوفي، مما أدى إلى إقصائه عن المنابر الدينية الرسمية. وحين توفي في عام 2004، حضر قادة سعوديون كبار جنازته، في محاولة لإظهار سياسة الحكومة في الاعتراف بالتنوع المذهبي البلاد، والتواصل مع أتباعه.

وفي المغرب، كانت للإسلام الشعبي ممثلاً في الطرق الصوفية، علاقات ممتدة داخل سائر تنظيمات الحركة الإسلامية. ففي نهاية القرن الثامن عشر، تبنى السلطان المغربي المولي سليامن التوفيق بين الاتجاهين السلفي والصوفي، وهو ما فسره عابد الجابري عندما اعتبر أن : "تعاطف السلطان سليمان مع الدعوة الوهابية، لم يمنعه، لأسباب سياسية، من التعامل إيجابيًا مع بعض الطرق الصوفية في المغرب، فقد تعاطف مع الطريقة التجانية واعتنقها بعض كبار أفراد حاشيته، ليس فقط لأن هذه الطريقة كانت تلتقي مع الوهابية في النهي عن زيارة الأضرحة مثلاً، بل أيضًا لأن أتباع الطريقة في الجزائر حيث نشأت، كانوا يومها ضد الأتراك وحكمهم"، اعتبارًا من أن المغرب كان البلد العربي الوحيد الذي لم يخضع للحكم العثماني، وبالتالي حافظ على استقلاله التام عن الخلافة العثمانية، ومؤكدًا أيضًا على أن السلفية الوهابية في المغرب لم تكن مقبولة لذاتها، على الأقل عند المخزون، بل من أجل وظيفتها، تمامًا مثلما أن الطرقية لم تكن مرفوضة لذاتها، بل لوقوفها ضد السلطة المركزية"[1].

وفي القرن التاسع عشر، لم تصل العلاقة بين ممثلي الإسلام الرسمي والإسلام الشعبي العلماء والمتصوفة، إلى حد القطيعة، بل كانت متبادلة، فيما ثقافة العلماء لم تخل من تأثير التصوف والطرقية، "فمن لم يكن منهم طرقيًا محضًا، كان متأثرًا بالفكر الصوفي الذي يرى أن العارفين بالله أفضل من العالمين بأحكام الله"[2].

---

(1) محمد عابد الجابري: "الحركة السلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب" في (الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي)، بيروت ، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص 195.

(2) محمد صدام العلوي، مرجع سابق، ص 34.

وفي الوقت الحاضر، فإن السلطة المغربية، عندما تشعر بان الإسلاميين غير المندمجين في اللعبة السياسية (جماعة العدل والإحسان تحديدًا) يشكلون خطرًا عليها، فإنها تلجأ إلى إعادة ترتيب الحقل الديني، بتشجيع الزوايا الصوفية، وإحياء الإسلام الشعبي.

ويقف "عبد الإله بنكيران"، أمين عام حزب العدالة والتنمية، ضد نمط القيادة الصوفية الأبوية، الذي دعا إليه وطبقه "عبد السلام ياسين" مؤسس ومرشد جماعة العدل والإحسان والذي يقوم على فكرة أنه لا يمكن للإنسان السير إلى الله إلا بشيخ أو مريد[1].

(1) حسام تمام، مع الحركات الإسلامية في العالم، مرجع سابق، ص 54.

الفصل

الثاني عشر

12

السلفيون في مصر

وحتى وقت قريب، لم يكن السلفيون في مصر يعرفون بهذه التسمية، وإنما كانوا يسمون بالسنيين، ممن تري بعض المصادر أنهم وفدوا إلى مصر حديثًا مع أبناء الشيخ "محمد بن عبد الوهاب"، ونزحوا إليها عقب حملة "إبراهيم باشا" على نجد وإسقاطه مدينة الدرعية، وكان لهم فضل السبق في نشر الدعوة السلفية، ومنهم من تولي مشيخة رواق الحنابلة في الأزهر، حيث نفي بعضهم في مصر برغبتهم[1].

وأوائل القرن العشرين، بدأ انتشار المذهب الوهابي، على يد كل من : "رشيد رضا"، "محمد حامد الفقي"، و"محب الدين الخطيبن"، حيث اتفقت لأفكار هذا المذهب مسارات فكرية ومؤسسية ودعوية مختلفة:

فعلى الجانب الفكري والثقافي، أنشأ "محب الدين الخطيب" مع "رشيد رضا" "المكتبة السلفية"، وعنيت بنشر مؤلفات "ابن تيمية" وتلميذه "ابن القيم الجوزية"، وكانت تلك المؤلفات، ولا تزال، من الأصول المرجعية للوهابية.

(1) محمد حامد عبد الوهاب، مرجع سابق، ص 95.

وعلى الصعيد التنظيمي، تأسست جمعية أنصار السنة المحمدية على يد "محمد حامد الفقي" عام 1926، بعد انشقاقه عن الجمعية الشرعية التي مالت إلى استعادة التراث الصوفي الأشعري للأزهر، وعملت جمعية أنصار السنة المحمدية على نشر الفكر الوهابي السلفي في مصر.

وفي المجال الإعلامي والدعوي، أصدر "رشيد رضا" مجلة "المنار" التي اهتمت بنشر الأفكار الوهابية على المستوى الفكري والعقيدي، واتخذ "محمد حامد الفقي" موقفًا مدافعًا عن الوهابية[1].

بعده، تتالي ظهور الداعين للوهابية في مصر (عبد الرازق عفيفي، عبد الرحمن الوكيل، رشاد الشافعي، محمد على عبد الرحيم، محمد خليل هراس، محمد

(1) يراجع في هذا الصدد:

الشيخ محمد حامد الفقي: أثر الدعوة الوهابية في الإصلاح الديني والعمراني في جزيرة العرب وغيرها، القاهرة، المكتبة السلفية، 1929.

صفوت الشوادغي، ومحمد صفوت نور الدين..)[1].

وعلى مدار العقود التالية، اتخذ هؤلاء الوهابيون السلفيون موقف المفاضلة، إزاء الأدوار السياسية التي شغلتها جماعة الإخوان المسلمين، باعتبارها ، لديهم، أما تقع في إطار الخروج على الحاكم، وإما أنها مرجوحة بأولوية إصلاح العقيدة وتربية المجتمع على ما ارتأوه قيما إسلامية صحيحة، مما مكن الرئيس الأسبق "أنور السادات" من استثمار هذا الموقف، حين اتجه إلى دعم التيار السلفي في مواجهة الإخوان المسلمين، مدعومًا بعديد من الاعتبارات: أولها، أن هذا التيار يقع على النقيض من مقولات جماعة الإخوان التأسيسية وأسلوبها الحركي، فيما كان يلزم النظام السياسي وقتها تقديم بديل "مستأنس" للعمل الإسلامي السياسي. وثانيهما، أن التيار، خاصة رافده المدخلي الجامي، يعزف عن السياسة ابتداء، ويوكلها إلى الحاكم، سواء التزم بتطبيق الشرع أم لا. وثالثهما، أنه يحظي بانتشار شعبي كبير، بالنظر إلى شعاراته المرغوبة للعوام (العودة إلى القرآن والسنة، المعين الصافي، السلف الصالح..)، واستناده إلى قوة النص الديني وإلزاميته. ورابعها، أن اهتمام رموزه بالمظهر الدينين يكفل سرعة الانتشار والفصل بين الالتزام الديني والحركية السياسية على المستوى القاعدي. وخامسها، أنه لا ينتهج أسلوب التنظيمات الهرمية، ومن ثم يسهل على أنظمة الحكم اختراقه وتوجيهه وتعديل مساره.

وعليه، توجهت موارد النظام إلى دعم جماعة أنصار السنة، وافتتاح المساجد لها، ودعم منشوراتها وإصداراتها، وتوزيع آلاف النسخ من مؤلفات "ابن تيمية" و"ابن القيم" مجانًا في المساجد، وإعارة أعداد كبيرة من أئمة الأوقاف إلى السعودية، وغيرها من وسائل الدعم التي عنيت بإضعاف نفوذ الإخوان المسلمين السياسي في المجتمع[2].

---

(1) محمد الحلفاوي: وكلاء الوهابية في مصر (الجزء الأول)، القاهرة، دار الكتاب الصوفي، 2013.

(2) سناء البنا، مرجع سابق، ص ص 116- 117.

ومنذ منتصف سبعينيات القرن الماضي، عملت هجرة العمالة المصرية إلى بلدان الخليج، على اكتساب بعض الاستعارات الثقافية الإسلامية ذات الطابع الوهابي، التي دعمت الاتجاه السلفي، وساعد عليه، تدفق المعونات المالية في شركات الاستثمار والجمعيات الإسلامية الخليجية إلى تنظيماتها في مصر، مما أدى إلى ظهور قاعدة اقتصادية مستقلة لهذه التنظيمات، وتعدد المنابع والتعبيرات المرتبطة بهذا الاتجاه. ومع تنامي استراتيجيات الصراع الحضاري، وطموحات الوفرة النفطية، أفرز صخب الثمانينات تشويهات فكرية، غذاها الاحتقان السياسي، والنشاز المعرفي، والتفتيش عن وجوه الاختلاف، والمفاصلة، والفتاوي المضادة حول الختان، وفوائد البنوك وشركات توظيف الأموال، وجواز إفطار لاعبي كرة القدم، ومصافحة الأقباط، ونقل الأعضاء، والاستنساخ، وكلها عملت على ترجمة مناخ أزمة، وضعت مفردات الحياة المصرية على محك المساءلة والتأويل.

ويشار هنا إلى وجود دلائل واضحة لتصاعد السلفية الراهن في مصر، إن على مستوى أسلمة المجال العام (تنامي استخدام الرموز الدينية في لغة الخطاب اليومي، إطلاق مسميات دينية على الوحدات السكنية، اللاهوت التليفزيوني، الملصقات والجداريات، الوعظ في وسائل النقل، تصاعد دعاوى الحسبة لمطاردة المبدعين..)، أو على المستوى الشخصي (تعاظم الهوس، إطلاق اللحى، ارتداء الجلابيب البيضاء القصيرة، تزايد أعداد المرتديات للنقاب، كثرة المطبوعات والكتب الإسلامية المرتبطة بها)، وتدفق المعونات المالية من شركات الاستثمار الإسلامية إلى تنظيماتها بما يشي بظهور قاعدة اقتصادية مستقلة لهذه التنظيمات.

ويقدر عدد السلفيين في الوقت الحاضر ما بين مليون إلى مليون ونصف، يتكئ أغلبهم إلى شرائح الفقراء، وإلى مستويات مهنية وتعليمية مختلفة، وينتشرون على رقعة جغرافية واسعة، حيث توجد أكثر المناطق التي يتواجدون بها في الإسكندرية والبحيرة ومطروح ودمياط والدقهلية وقنا وسيناء، ويمارسون تسويقًا وترويجًا لفكرهم يصل إلى حد التحشيد والتعبئة، يساعدهم على ذلك

امتلاكهم لقرابة تسعة آلاف مسجد، وستة آلاف زاوية، من إجمالي (130) ألف مسجد وزاوية، علاوة على حوالي (13) ألف جمعية خيرية، و (36) قناة فضائية، وكلها تتلقى أموالاً طائلة من بعض دول الخليج، وعلى رأسها السعودية، بهدف مساعدتهم في نشر دعوتهم، وإن كان عدم وجود إطار تنظيمي للسلفية حتى الآن، يجعل من الصعب حصر قواعدهم.

وعلي ما يذهب إليه "سمير أمين"، فإن: "تيار أو تيارات الفكر السلفي لم تختف في يوم من الأيام.. وأنه إذا كان هذا التيار يشغل اليوم مقدمة الساحة، ويبدو- بفضل الضجة التي تحدثها تجلياته- كما لو أنه يسيطر عليها بلا منافس تقريبًا، فإن ذلك يرجع إلى أن التيارات الفكرية الأخرى متأزمة بأكثر مما يرجع إلى أنه تغلب على أزمته الخاصة"[1].

واعتماد السلفية على الأدلة النقلية، جعل لها شعبية كبيرة وسط الجماهير، فيما تستند أساسًا إلى أفكار وقيم سائدة، قائمة بالفعل في وجدان هذه الجماهير.

ومن أعلامهم الآن: الشيخ "محمد حسان"، "أبو إسحاق الحويني"، الدكتور "جمال المركبي"، الدكتور "حسام أبو البخاري"، الشيخ "محمد على" إمام مسجد التوبة في القاهرة، الشيخ "محمد الزغبي"، "مصطفي بن العدوي"، الدكتور "إبراهيم الجماحي" في الدقهلية، "عبد المنعم الشحات" المتحدث باسم الدعوة السلفية، "محمد إسماعيل المقدم"، "ياسر برهامي" في الإسكندرية، والشيخ "إبراهيم زكريا" في المنيا.

وحوالي منتصف سبعينيات القرن الماضي، وعقب قوانين الانفتاح الاقتصادي، برزت النزعة السلفية، مستغلة حالة العجز والاكتئاب والعزوف الذي صاحب تطبيق هذه القوانين، وما صاحبها من لجوء أغلب سيدات الطبقة الفقيرة إلى ارتداء الحجاب، وتزايد ظهور الملتحين من لابسي الجلابيب البيضاء

(1) سمير أمين: "الثقافة والأيديولوجيا في العالم العربي المعاصر"، من أعمال (المؤتمر الدولي للفكر والإبداع)، القاهرة، اتحاد كتاب آسيا وإفريقيا، يناير 1993، ص 3.

القصيرة، وتواتر الهجرة إلى منطقة الخليج، ورحلات العمرة، كطقس ثابت في حياة الفئات الوسطي، وموضة اعتزال الفنانات، وعمليات السطو المسلح على محلات الذهب التي يملكها الأقباط خاصة في الصعيد، فضلاً عن ازدهار "فرشة الرصيف" أمام المساجد، و "إذاعة الميكروباص الدينية"، وإنشاء أقسام خاصة للمحجبات بمحلات الكوافير، ومهاجمة الأعمال الإبداعية وإقامة دعاوى قضائية ضد كتابها.

وقد مكنت علاقة السلفيين بالسعودية، ومؤازرتها لهم، من تكوين "بيزنس ديني" (مطابع إسلامية لطبع الشعارات والملصقات، دور نشر تتولى طباعة وترويج أفكارهم، من شركات كاسيت لطبع شرائط دعائهم، شركات توظيف أموال تاجرت في كتب التراث التي لا حقوق لمؤلفيها الراحلين، محققة بذلك أرباحًا طائلة، قنوات فضائية، محلات لبيع لوازم المنقبات، تنظيم رحلات العمرة، مواقع على شبكة الإنترنت، مشروعات اقتصادية..).

وغذى الاحتقان السياسي، والنشاز المعرفي، حالات التقوقع والتفتيش عن وجوه الاختلاف والمفاصلة، والفتاوى المضادة، اعتمادًا على استدعاء فقهاء العصر الأموي والعصر العباسي والعصر العثماني، حول الختان وفوائد البنوك وجواز إفطار لاعب كرة القدم ومصافحة المسيحيين ونقل الأعضاء والاستنساخ[1].

وعقب اغتيال الرئيس "السادات" على أيدي مجموعة سلفية جهادية عام 1981، شهدت الساحة المصرية تصاعد قضايا ومشكلات بنيوية، تتصل بتعاظم الفساد، وتآكل مشروع الوحدة الوطنية، والعجز عن إدارة التنوع والتعددية بأطيافها، بالتزامن مع انهيار التعليم وضحالة الإعلام، وانتشار الأمية، مع تدني مستويات العيش لدى الفئات الفقيرة والمهمشة، مقابل مظاهر الاستهلاك الترفي للنخبة الحاكمة، وكلها حيثيات هيأت لتنامي قدرة السلفيين على التعبير عن تمثلات هذه الفئات، والتي اقترنت بسخطها على عالم التسلط والانحلال والفساد والجشع بعلاقاته الطفيلية، في مجتمع يتميز بضعف تقاليده الديمقراطية والعقلانية وانكسارها.

(1) محمد حافظ دياب، الإسلاميون المستقلون – الهوية والسؤال، مرجع سابق، ص 49.

وقد مارس السلفيون نشاطهم بصفة خاصة في صعيد مصر الذي يعيش فيه حوالي ثلث سكان مصر. وفي المدن الكبرى مثل أسيوط والمنيا، قاموا بإغلاق الملاهي الليلية، علاوة على إحراق مقار بيع المشروبات الكحولية، وعدد قليل من الفنادق المسيحية.

كما قاموا بتنفيذ وتطبيق قوانين السلوك الإسلامي في أحياء معينة بالقاهرة، وازداد انتشارهم مع ظهور القنوات الفضائية الدينية، وتأكد أكثر عقب ثورة يناير 2011.

وقد لقيت النزعة السلفية انتشارًا ملحوظًا خارج القاهرة، حيث المؤثرات الوافدة ضعيفة أو معدومة، ارتباطًا بنمط الحياة الاجتماعية والإنتاجية البسيط، لا يتطلب حلولاً تركيبية وإضافات جديدة. ولهذا يسود هذا النمط الفكري أحادي الطبيعية، والقاطع الحاسم، والملتزم بمعيار ثابت وقيم متجانسة وموحدة، على عكس الفكر التوفيقي الذي ينشأ في العواصم والأمصار ومناطق العمران والمراكز التجارية ونقاط التبادل الحضاري والتفاعل الثقافي[1] ولقد يفسر ذلك راهنًا، أن كل دعاة السلفية من خارج القاهرة، ينتمون إلى الأقاليم، (محمد سعيد رسلان في المنوفية، سيد بن حسين العفاني في بني سويف، محمد حسان ومصطفي العدوي في الدقهلية، أبو إسحق الحويني في كفر الشيخ، محمد نوفل في أسيوط، أبو الوفاء بن درويش في سوهاج، محمد أحمد عبد السلام الشقيري في الحوامدية..)، ويتشابهون في ذلك مع نظرائهم الأردنيين[2].

ولكن ماذا عن وريثة المجد البطلمي، ومقر الكنيسة المرقسية، مدينة الإسكندرية؟ تلك المدينة الكوزموبوليتانية التي منحت في الماضي للفكر البشري

---

(1) محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصراع الأضداد، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996، ص 35.

(2) تعتبر مدينة الزرقاء الأردنية هي المدينة الأم للسلفية الجهادية وتضم الأثرياء الفلسطينيين العائدين من الكويت والخليج، وهي موطن ومنشط عبد الله عزام، كما اتخذها ناصر الدين الألباني مقر الدعوة السلفية وكذلك أبو محمد المقدسي.

مدرستين مميزتين في اللاهوت المسيحي والفسلفة الإشراقية، وشهدت خلال النصف الثاني من القرن العشرين انتشار الدعوة الإسلامية، والسلفية بالأخص. وهو ما يرجعه "ياسر برهامي" إلى وحدة المنهج السلفي بها، "ونحن - بحمد الله تبارك وتعالي- قد عصمنا الله عز وجل في الأغلب في بلدنا في الإسكندرية من تعدد المناهج المطروحة باسم السلفية مثلاً"[1].

ويقف اسم "محمد رشاد غانم" (1916- 1992) في مقدمة المشتغلين بهذه الدعوة، باعتباره أهم من نشروا الفكر السلفي في المدينة، وإليه يرجع الفضل في إنشاء أكبر حركة تحقيق وتأليف ونشر للسلفية بها، وتكوين جيل من دعاة السلفية (مصطفي حلمي أستاذ الفلسفة الإسلامية، محمد السيد الجليند أستاذ الفلسفة بدار العلوم، جمال المراكبي من علماء أنصار السنة المحمدية، أحمد المحلاوي الخطيب المبرز..).

وتردد على مجلسه آخرون (محمد رشاد سالم، حاصل على الجنسية السعودية، وأشهر من اشتغل على تراث ابن تيمية، وأستاذ الفلسفة الإسلامية بجامعة الإسكندرية، والسلفي الأردني ناصر الدين الألباني، وأحمد الصاوي محمد، والصحفي فهمي هويدي، ويحيي حقي، ثروت أباظة، والمفكر الإسلامي الجزائري عمار طالب، والسوري هيثم الخياط، عبد الرؤوف عفيفي من أبرز علماء أنصار السنة..)، مع صلات أخرى مع دعاة سلفيين من قطر والشام والهند والسودان. وأنشأ مطلع الثمانينات بحي الحضرة جماعة (حزب الله)، من خلال "مسجد المجاهدين"، وانحصر نشاطها في الأعمال الدعوية والندوات العلمية والفقهية والسياسية بالمسجد. ويضاف إلى هذه القائمة أسماء أخري، لعل من أبرزها "عبد الظاهر بن محمد أبو السمح" مؤسس جماعة أنصار السنة بالمدينة، وإمام وخطيب المسجد الحرام بمكة، والشيخ "على عبد الرحيم".

---

(1) ياسر برهامي: مجموع رسائل دعوية، القاهرة، دار المحدثين للبحث العلمي والترجمة والنشر، سلسلة فقه الدعوة (2)، 2009، ص 40.

وقد اعتمد دعاتهم في سبيل نشر دعوتهم، على التعليم الذاتي، وليست لهم شرعية علمية بالمقاييس الوطنية، وإنما شرعيتهم مستمدة من مؤسسات التعليم غير النظامي في الجزيرة العربية. فيما لم تتلق معظم رموزهم تكوينًا دينيًا منتظمًا (فوزي السيد خطيب مسجد التوحيد برمسيس.. حاصل على بكالوريوس هندسة، عمر عاشور حاصل على بكالوريوس طب، محمد سالم.. متخصص في التركيبات الكيماوية، نبيل الصاوي.. مهندس، محمد حسان حاصل على بكالوريوس إعلام، جمال المراكبي.. ليسانس حقوق، حسام أبو البخاري.. طبيب، مصطفى البدوي.. مهندس، عماد عبد الغفور.. طبيب، أشرف ثابت.. بكالوريوس زراعة وليسانس حقوق، بيومي إسماعيل.. دبلوم صنائع وليسانس حقوق وحاصل على الدكتوراه في التأهيل النفسي، محمد نور.. خريج كلية العلوم وماجستير في إدارة الأعمال ودبلومة في الإخراج والتصوير السينمائي، ويدعو إلى "فن نظيف"، ومحمد الدبيسي.. خريج كلية الهندسة، محمد إسماعيل المقدم وأحمد فريد ومسعد عبد العظيم وياسر برهامي وأسامة القوص وسعيد رسلان من خريجي كلية الطب، محمد عبدالمقصود.. خريج كلية الزراعة، محمد حسين يعقوب.. دبلومة معلمين..).

ويسميهم المفكر اللبناني "علي حرب" "فلادقة" الدين، أي المشتغلين في الحقل الديني من غير علمائه، ولم يحصلوا فيه ثقافة واسعة وعميقة، ويكتفون من المعرفة الدينية بما هو شائع ومتداول، وهم ممن ينطبق عليهم قول الفقيه القديم "محمد المقري"، إنهم "اقتصروا على حفظ ما قل لفظه، ونزر حظه، وأخفوا أعمارهم في حل لغوزه، وفهم رموزه، ولم يصلوا إلى رد ما فيه إلى أصوله".

واتسمت حصيلة تكوينهم بفكر مدرسي ناجز، كما ورد في محاضرات منظرهم "أبو عبيدة السلفي"، وكتاب (شرح العقيدة الطحاوية)، بجانب الإقامة لفترة في مساجد السعودية (الحرم النبوي في المدينة، الحرم المكي، المسجد الكبير في الرياض..)، حيث تلقوا تعليمهم الديني تحت منابر موجهين روحيين سعوديين، تبركًا بمفهوم الهجرة بالمعنى النبوي، وتمثلاً للعلماء المسلمين القدامي، ممن كانوا يطلبون الرحلة بغية العلم.

ويلاحظ أنهم يفتقرون إلى الثقافة الفقهية والأصولية الدارسة والمؤصلة ، والأكثرية منهم عرضت نفسها "لهجرات" وتجارب خارج أوطانهم، سواء تم ذلك بصفة اختيارية أو اضطرارية، وإن لم يؤد ذلك إلى غنى في الخبرة والتجربة، ولا انبعاث لحس نقدي وفكر تحليلي، لأن هجرتهم، خصوصًا إلى السعودية، كانت بغرض الاحتذاء وطلب المعونة، ولابد لهم من تزكية تؤهلهم للمشاركة في الخطابة والإمامة والتأليف من قبل مشايخ الوهابية.

أولاً : المنظومة الرمزية

وتعبر ثقافة الجماعة السلفية عن نفسها، من خلال منظومة رموز ودلالات أو علامات مشتركة بين أعضائها، تخترق مفرداتها كافة مجالات حياتهم، وتنزع إلى تمييزهم عما درج عليه المجتمع الرسمي من عادات وسلوكيات دينية، بتجنب "العدوى" المتأتية من هذا المجتمع، والسعي إلى أن توفر للأتباع أيديولوجيا طهورية، أي ثقافة أخري مغايرة، أكثر قدرة على التفسير والتبرير، بفعل ما تضفيه هذه المنظومة من معني على الوجود الاجتماعي للأتباع، دون أن تغادر هذه الثقافة المجال الديني في صيغة المحافظة. فيما يبدأ دخول عضو الجماعة إلى عالمها ملتزمًا بها. وهي منظومة أسهم الواقع بآلياته المتداخلة، وعبر سياق تاريخي بعينه، في تسييج وتدجين حضورها كرؤية محدودة للتراث، يساندها مخزون ثقافي ديني، ومواريث أعراف لا تصمها شبهة المجلوب، يراعي فيها التأكيد على التعارضات المزدوجة بين الفضيلة مقابل الإثم، الحشمة مقابل السفور، الأصيل مقابل المجلوب، وبالتالي فإن تشخيص العلاقة بين هذه التعارضات يتم بإضفاء الخير على طرف، والشر على الطرف الآخر بصفة مطلقة، ما ينشأ عنه تصوير تمايز هذه المنظومة على أنه مبدأ تيولوجي مرتبط بالجماعة، تكريسًا للتضامن بين أعضائها، بواسطة الاشتراك في ذات المفردات، وتلك على ما يري عالم الاجتماع الفرنسي "بيير بورديو P. Bourdieu"، وظيفة سياسية، لا تقتصر على كونها مجرد أدوات معرفة وتواصل، بما تخوله من إجماع بصدد معنى العالم الاجتماعي، بل بما تساهم به

أساسًا في التنظيم الاجتماعي للجماعة، وخدمة مصالحها، وتعظيم شرعيتها، وفرض التصور الذي يكون أكثر ملاءمة لأهدافها[1].

ورغم هذه التباينات، ويبدو ميل أعضاء كافة هذه الفصائل، إلى التميز عن باقي المسلمين العاديين، على مستوى المظهر الخارجي (النقاب للمرأة، أما للرجل فإطلاق اللحية، وحف الشارب، وارتداء جلباب أبيض قصير ضيق، وطاقية مخرمة، وسروال طويل يظهر من تحت الجلباب، وسواك، كتاب، إطلاق الشعر على القفا، ونعل مفتوح تبرز منه أصابع القدم ...)، وعلى مستوى السلوك والفعل، فيتوجب الدخول في مواجهة مباشرة مع ما يخالف تعاليم الدين[2]، وكلها وغيرها مفردات تندرج في إطار ما يسمى بالهدى الظاهر، وسنن الفطرة، والنظرة القاصرة على فقه الأولويات.

وينوه هنا بعدم إمكان فصل المعنى في حياة السلفيين الاجتماعية عن استنباط وفرض مرجعيتهم، ولا كمجرد حالة تعبدية، أو كقضية بين المسلم وربه، بل كأرضية حاسمة ومدخل رئيسي للعالم الدنيوي. ولإمداد هذه المرجعية بوجود أقوى من الراهن، ارتأى السلفيون واجب إنعاش أسسها، ما حدا بهم أن يتولوا إعلاء مرجعيتهم إلى مصاف أنسقة العلامات التي يتعمق معناها عند كل منطق، وكل وضع اجتماعي، لتنتهي إلى تشكيل لغة فوق اللغة، ومرجع مركزي متسيد، يكاد يبدو كمواجهة بين حضارة الماء وحضارة الصحراء. وقد أخذ هذا الاتجاه شكلاً حادًا، وخاصة مع معاناتهم من تنكير نمط الحياة الحديثة للدين كوازع ورادع في مجال الأخلاق، أو كمشروع إصلاح في ميداني المجتمع والسياسة.

والأمر لدى السلفيين، إجمالاً، يتعلق بإثارة بواطن المؤمن، وربطها بأواصر التجانس والوحدة، عن طريق دحض التناقضات التي تحول دون إيجاد هذه

---

(1) Bourdieu:. Le Sens Pratique, Paris, Minuit, 1980, P8.

(2) محمد زكي إبراهيم: السلفية المعاصرة إلى أين؟ ومن هم أهل السنة؟، القاهرة، مؤسسة إحياء التراث الصوفي، 2007، ص 22.

الهوية المشتركة العميقة، اعتبارًا من أنه ليس هناك بين المسلمين فروق اجتماعية، بل في الفضيلة والتقوي. أما التفاوتات المادية في الدخول والأرزاق، فهي عرضية وثانوية، فيما يمكن تقليصها بإحياء مبادئ الأخوة والحرمة في الإسلام، وإعادة بناء خلق المسلم.

وفي هذا الصدد، يفرق "إيرفنج جوفمان E. Goffman" بين علامات تكشف عن هوية الفرد الاجتماعية، وأخري توضح هويته الشخصية: فالعلامة تفصح عن الهوية الاجتماعية، عندما تهتدي إلى الحكم بانتماء هذا الفرد إلى فئة أو أكثر (طبقة اجتماعية، محل إقامة، جماعة مهنية، تجمع سياسي..)، وهذا النوع من الحكم ينحصر في معرفة الخصائص والسمات التي تجعل هذا الفرد مماثلاً لكل أفراد الفئة التي ينمتي إليها، أما البحث عن الهوية الشخصية، فهو معرفة ما يميزه عن كل الأفراد الآخرين، أي ما يجعله غير مماثل لهم[1].

والناظر إلى هوية الجماعة السلفية الشخصية، يسترعي انتباهه حضور مركب ثقافي تتداخل فيه مجموعة من العلامات الجزئية المتآزرة، لعل من أبرزها مركب الملبس كعلامة أيقونية، وإطلاق اللحى كعلامة مؤشرية، وتديين الفعل الاجتماعي، وتقييد المرأة كعلامتين رمزيتين يفصحان عن الرأسمال الرمزي للجماعة السلفية. وكل علامة من هذه العلامات، شأنه كالفونيم أصغر الوحدات الصوتية، في اللغة، لا تشكل بمفردها دالة، من كون ميزاتها تظل تقديرية، ما لم تسيجها مقاربة تشابكاتها مع بقية العلامات الأخري، وهو ما عناه الأنثروبولوجي الفرنسي "كلود ليفي ستروس C. Levi Strauss"، حين أضاف تصويبات إلى مبدأ اصطلاحية العلامة، فلم يكف عن التذكير بأن دعوة العلامة تستدق، بالنظر إلى علاقاتها ببقية العلامات[2].

(1) Goffman, E: The Presentation Of Self In Everyday Life, Harmondsworth, Penguim, 1971, Pp. 34-53.

(2) Levi- Strauss C.: Anthropologie Structurale (Tome 2), Paris, Librairie Plon, 1975, P. 108.

وهذه العلامات ليست لديها فرصة تأكيد نفسها، إلا إذا كانت تقدم معنى ما لجماعتها السلفية، وهو معنى لا يتوقف عند حدود فعاليته الأدائية، وحسب، وإنما يتبدى أساسًا في وظائفه الكامنة (تأكيد تمايز الجماعة، الإسهام في صوغ هويتها، تحقيق توازنها المستعاد، إعادة تضامنها، تشكيل مقولات شمولية لتجربة أعضائها...)، وتلك وظائف يمكن لها أن تفسر إلحاح مشايخ السلفية على أتباعها أن يتمايزوا عن الآخرين في كل شيئ، تحت زعم الهدي الظاهرة.

(السمت) :

ولدى "بيير بورديو" يمثل السمت Habitus نظام الاستعدادات والتصورات التي يصدر عنها الفعل[1]. فيما تمسك الجماعة السلفية بشمولية منهجها، جعلها لا تفرق بين القضايا الكبرى على حساب الصغرى، من مثل الاعتداد باللحية والنقاب وشكل الزي لدى كل من الرجل والمرأة[2] ويعد الالتزام بالسمت السلفي، بمعني الحرص على التمسك بالسنة ظاهرًا وباطنًا، شرطًا أساسيًا لقبول الفرد في الجماعة، حيث من القواعد المهمة في هذا الصدد، هو الحرص على التمسك بهذا السمت في العلاقة الخاصة والعامة على سواء، اعتبارًا من تمسك النزعة السلفية بمبدأ أن العقيدة لا تتبدى في السلوك التعبدي المثالي فحسب، وإنما في آداب الحياة كذلك، بما فيها الملبس والهيئة، كارتداء الملابس التقليدية، وإطلاق اللحية، والابتعاد عن الملذات، وتحريم النزوع نحو أي من العادات "المجلوبة" من مثل ربطة العنق ودبلة الخطوبة، واستخدام صيغ التحية الغربية، كتعبير عن الاختلاف في المجانبة والتلاقي، وكرد فعل للتهديدات التي تتعرض لها الجماعة، خاصة في مواجهة التغيرات الاجتماعية، أوفي غيرها من فترات عدم الاستقرار الاجتماعي.

---

(1) Abgrall, Jean – marie: La mecanique des Sectes, Paris, Payot, 2002, P260.

(2) محمد أحمد إسماعيل: تبصير أولي الألباب ببدعة تقسيم الدين إلى قشر ولباب، القاهرة، مكتبة الفرقان، بدون تاريخ، ص6.

وغالبًا ما تكون هذه المحددات كمجموعة منظمة ومركزة وموجزة من الرموز في التقليد السلفي، مطلوبة في الملتحقين حديثًا بالجماعة السلفية، ما يجعلها تقترب فيما يطلق عليه "شعائر الانتقال أو العبور" Rites de Passage تلك التي تشهد على التغيير بواسطة الالتزام بهذه الشعائر، حيث يبتعد التابع الجديد عن وسطه القديم، ويتم دمجه بطريقة أشد إحكامًا في جماعته الجديدة[1]، كما أنها تضمن حضورًا دائمًا عند التابع، لتمارس عليه الرقابة[2].

وللملبس قيمة اجتماعية ورمزية كبيرة الأهمية، فيما يدل غالبًا على الجماعة الاجتماعية التي ينتمي إليها الفرد، مهما تكن الدرجة التي تلعبها ذاتيته في اختياره حسب ذوقه الشخصي. ويبدو الملبس أوضح العلامات استحضارًا لتكتل أعضاء الجماعة السلفي الرمزي، وتمرير فكرها، وإقرار التمايز وتبريره داخل الجماعة وخارجها، من كونه يحرك الفضول البصري قبل غيره، وذلك لكي يتم الفرز، مزيدًا من الفرز، من حيث تحدد بقية الجماعات والفئات الأخرى بمداه.

وما يهمنا هنا، ليس ملبس السلفي "الجلباب الأبيض القصير" أو السلفية "النقاب" في ذاته، مع تفضيل ارتداء نعل كنعل الإحرام في الحج، وإنما أيضًا دلالاته من قبل حامليها وحاملاته، كعلامة مميزة أو كلوغاريتم اصطلاحي، حامل لتجربتهم، ومكثف للمعاني التي ترتبط بهم.

وهذه الدلالة، يمكن للملبس أن يقدمها مواربة، حتى ولو عبرت عن غير ما هو ظاهر منها، لماذا؟ لأنه يسمح بطبع حامليه وحاملاته، وتسجيل شفراته الغابرة والحاضرة على أجسادهم وذاكرتهم، وتمرير الموروث الثقافي والهوية الجمعية.

إنه علامة دائمة بالنسبة لهم، تكبر دلالاته وترتفع درجة التشبث به كلما طال

---

(1) Segman, M.: Le Vrai Vistage des Terroristes – Psyhologie et Sociologie des Acteurs du Djihad, Paris, Deneot Impacts, 2005, P125.

(2) Abgrall, Jean – Marie, Op. Cit., 260.

زمن ارتدائه ، وكأنه من اختاروه وانتقوه، كما يعتبرونه العلامة الحقيقية لهويتهم، بينما هو ليس سوى ملبس مختار، هيأته الجماعة لحمل اسم آخر مضمر هو اسمها. إنه دالة ظاهرة، مقارنة مع الهوية المضمرة التي تؤسس لها، كي تتحقق المطابقة، وينبعث وهم الهوية بسبب هذه المطابقة، التي تكرس تداخل الملبس المعلنة مع الهوية المضمرة، فتوفر تلاحم الوشيجة بين حامليه والجماعة، جاعلاً بذلك منطق الدفاع المشترك والتبادل بينهما قاعدة يحرم اختراقها. وهنا لا يضحى الأمر لدى حامليه وحاملاته مجرد ملبس، بل أيقون يستدعي مرجعيته القيمية كلها.

من هنا، فإن حرص السلفيين على ارتداء الزي الخاص بطلاب العلم الشرعي، هو دليل على تأكيد هوية مفارقة للمجتمع، وتنتمي لمجتمع آخر.

وانطلاقًا من حرمة التشبه بالكفار في الملبس والهيئة والمظهر، يزدحم الخطاب السلفي بتفاصيل عديدة حول الملبس، من مثل تحريم ارتداء الملابس للفخر والخيلاء والشهرة كالعباءة والبالطو، وتحريم إرخاء الثوب، أي إسباله وإطالته إلى أسفل الكعبين، وحتى في الإزار والقميص والعمامة على الرجال، وجوازه للنساء، وكراهة ارتداء البنطلون لأنه تشبه بالكفار وتحجيم للعورة الكبرى، خلافًا للسراويل الواسعة التي كان العرب يلبسونها، ومن ثم فهو لا يجوز إلا وعليه قميص يغطي العورة، والنهي عن حسر الرأس لأنه من عادات أهل الكتاب، ورفض الملابس التي نقشت عليها صور للآدميين والحيوانات والحشرات.

وهذا الملبس يتم التعامل معه من قبل حامليه وحاملاته، كرمز لرفض حداثة مستوردة، بما يحمله من شفرة تراثية، لا تصمها شبهة الاحتواء على عناصر "مجلوبة"، ولكن دلالته أوسع من ذلك، فهو تعبير ملموس عن وجود استمرارية بين الطبيعة والقيم الإسلامية، وهو يقوم بدور بنيوي في هيكله العلاقة بين الحياة الخاصة والحياة العامة، بين مساحة الحياة العائلية وفضاء الحياة الاجتماعية، وبما تمتلكه كذلك من قدرة مناجاة العاطفة الدينية، حين يسعى أن يثير لدى أصحابه الإيمان بشرعيته، والموافقة على الحقيقة التي يمثلها، وهو أيضًا رد على وضوح تزايد التراتبية الطبقية، وضغوط الأزمة الاقتصادية.

وهنا يبدو هذا الملبس متسقًا مع فكرة جماعته السلفية، التي تتعامل مع الجسد كصورة، وتختزل البعد الروحي للذات في حاجات غريزية، مطلوب ترويضها وحصارها، وتضيف صفة الشهوية Erotic إلى المرأة، بهدف تشييئها، وتحويلها إلى ملكية خاصة، تتخذ شكل الاستلاب لا أسلوب المشاركة، وتؤسس دوجما أنثروبولوجية لمركب الملبس، تصلح كحامية بصدد القضايا المتصلة أو المشتقة من منظومة الرأسمال الرمزي لهذه الجماعة، تقوم على تصور الاختلاف بين ملبس المنتمين والمنتميات إلى الجماعة السلفية وغيرهم، لا على أنه تباين في الطراز الثقافي، وإنما مبدأ ثيولوجي يتصل بجماعة المؤمنين والمؤمنات، كجزء من مصيرهم المملى سلفًا، وهو ما يسمي بتسويغ نوع من الحجج القائمة على ما يمكن أن يقدم نظامًا للأخلاق المتكاملة والمطلقة.

ولدى المرأة، فقد أمعن الحنابلة في المحافظة بخصوص ملبسها، وحددوا شروطًا حوله: استيعاب جميع البدن خلال الوجه والأيدي، وألا يشبه زي الكافرات، أن يكون فضفاضًا غير ضيق، وأن يكون صفيقًا لا يشف[1].

وراهنا، يلاحظ تمايز ملبس المرأة بين فصائل الجماعات الإسلامية: فالنقاب هو ملبس عضوات "الجهاد" و"السلفيين" و "التبليغ" و "الناجون من النار" و "التكبير والهجرة"، فيما الحجاب العادي يخص عضوات جماعة "الإخوان المسلمين" و "الجماعة الإسلامية" و "الشوقيين" وهو ما يشي بإمكان الخروج بفرضية حول وجود علاقة بين توجه الفصيل الاعتقادي وبين ملبس عضواته.

وفي كل الأحوال، يسمح ملبس المرأة بطبع حاملاته، وتطبيع شفراته الغابرة والحاضرة على أجسادهن وذاكرتهن، وإقرار التمايز وتبريره داخل فصائلهن وخارجها، كي يتم الفرز، مزيدًا من الفرز، من حيث تقمصهن لأجسادهن المروضة، حيث يتحول المحيط، كل محيط يتحركن فيه (البيت، الشارع، المدرسة،

---

(1) محمد ناصر الدين الألباني: حجاب المرأة المسلمة، القاهرة، دار التراث، 1371هـ، ص 41-42.

المسافة مع الآخر، الصوت..) إلى حجاب، ما يدعو إلى إرغام بقية الجماعات والشرائح الاجتماعية الأخرى، أن تتحدد بمدى ابتعادها عن جماعتهن: حيث تبدو "النثرية" أهم ما يميز ملبس المرأة المنتمية إلى أي من الفصائل الإسلامية، تلك التي تستدعي الإقامة في البنى التقليدية والانضباط لشروط طقسها وفكريتها وتنظيمها، مقابل "شعرية" ملبس الأخريات وقوة انفلاته.

وتقترب من تحسس مدونة النقاب: أهو وحي يوحي به القرآن الكريم وكل الإسلاميات الصادرة عنه، أم عرف قائم على ادعاء حماية المرأة؟ فيما رهانه الفعلي تقوية قبضة القوي البطريركية عليها، بعزلها عن مجريات الفعل الاجتماعي.

ذلك أن النصوص التي تحدثت عن النقاب والحجاب نادرة، لذا كان موقفه غامضًا، وإن اعتبر عنصرًا في البنية الذهنية والرمزية السلفية، وبعضًا من مخيالها الجمعي، بما أريد له أن يحقق نوعًا من التمايز الرمزي عن الملبس الآخر، ومقاومة الفضول، وحدا فاصلاً بين الأجساد، ورمز المحظور في المجتمع العربي الإسلامي[1].

هذا عن الملبس، أما اللحية فيجوز القول إن إطلاقها لدى الجماعة السلفية، يمثل قيمة اجتماعية رمزية كبيرة الأهمية، كمؤشر على تمثيل توجهات الجماعة، الرامية إلى تثبيت شخصية أعضائها، اعتبارًا من أن توفير اللحى من سنة النبي التي أوحي بها، وأن إتباع سنن النبي من حسن إيمان المسلم، فيما روي البخاري ومسلم عن ابن عمر رضي الله عنهم عن النبي صلي الله عليه وسلم قال: "خالفوا المشركين، وفروا اللحي (أي أتركوها وافرة)، وأحفوا الشوارب"[2].

وفي التراث الشعبي، لم تحمل هذه العادة تقليدًا قارًا يمارس استمراريته

---

(1) Mernisi, F. : Le Harem Politque- le Prophete et les Femmes , Paris, Albin michel , 1987, Pp. 100- 128.

(2) أبو الفضل أحمد بن على بن محر العسقلاني: فتح الباري في شرح صحيح البخاري، بيروت، دار المعرفة، 1379هـ، ص 154.

وتناقله، بل تعرض دومًا للتحوير وإعادة الإنتاج، بأسلوب الذهنية ونمط الحياة والعيش المتبدل.

ورغم ما يبدو من تطابق ظاهري بين الدعوة إلى إطلاق وحد الشوارب في دعوة النبي لأصحابه، كي يأخذ هذه الدعوة مستغربة أو مستهجنه داخل مجتمع الجزيرة العربية، وامتدادها الطبيعي في الهلال الخصيب من أقصى الشام حتى فارس، فقد اقتصرت في القديم على تمثيل الآلهة والملوك، فيما تواجدت منحوتات تمثل عامة الشعب وهم حليقو الذقون، ما عني أن إطالة اللحية تضفي على صاحبها منزلة خاصة، تشير إلى الرجولة الكاملة وسعة النفوذ، وتوجب الاحترام بإشارتها إلى العمر المديد. أما اليوم، فلم تعد اللحى ترمز إلى السلطة أو الثراء.

رد الفعل على هذا الشكل من التجانس، هو في اتخاذ المظهر الخارجي سبيلاً حاسمًا للسلفي، كي يجد انتماءه، ويمكنه من تعريف هويته، والتعرف بالمقابل على أقرانه والمخالفين له في المظهر.

ويشار في هذا الصدد إلى جماعة سرية تواجدت في مصر بداية الثمانينات، وأطلقت على نفسها (جماعة الشيخين)، نسبة إلى مؤسسيها الشيخ "عصام الضوي" والشيخ "نسيم التابعي"، قاما بنشر دعوتهما بطريقة سرية حتى صار أتباعهما بالآلاف، ممن تم إلزامهم بهجر المجتمع والأهل، والاختفاء داخل كهوف.

ويقف على رأس مبادئ هذه الجماعة تكفير النظام والمجتمع وكل الجماعات الدينية، وتحريم العمل بالوظائف الحكومية أو التعامل بأيه أوراق رسمية، وتحريم الصلاة بالمساجد لأنها، لديهم، معابد الجاهلية. وقد جعلت هذه الجامعة إطلاق اللحية من أصول الإيمان، واعتبرت حلقها كالسجود للصنم تمامًا، وحكمت بتكفير كل من يحلق لحيته[1].

---

(1) صابر شوكت: إرهابي تحت التمرين، القاهرة، دار أخبار اليوم، سلسلة كتاب اليوم، 1994، ص 53-51.

وقد تم التأكيد على إلزاميتها بواسطة فتاوى، أبرزها فتوى للألباني اعتبرت اللحية فريضة من الفرائض، لا يجوز مسايرة الفجار والفساق في حلقها أو تهذيبها، وإن أدى ذلك إلى الطرد من الوظيفة[1]. وفي إحدى الفتاوى التي أصدرها الداعية، السلفي المصري المعاصر "أبو إسحاق الحويني"، حين سئل عن حكم تشذيب اللحية، أي تهذيبها وتقصيرها قليلاً، أجاب بأن كل الأحاديث النبوية الصحيحة تؤكد ترك اللحية على حالها، وأن الحالة الوحيدة التي يمكن فيها فقط ما لا يتجاوز طول قبضه اليد.

كما تحدث عن أن أحد الصحابة كانت لحيته كبيرة وعظيمة، لدرجة أنها ترى من الخلف، وأكد على أننا بهذا نخالف النصارى واليهود. ويبدو أنه نسي أن رجال الدين لدى النصارى واليهود، يتميزون باللحى الطويلة.

ولعل مقارنة تفرض نفسها بين لحية عضو جماعة الإخوان المسلمين ونظيرتها لدى السلفيين، حيث اللحية الإخوانية مشذبة مهذبة لا تطول كثيرًا، ولامعة، فيما اللحية السلفية مشعثة، نافرة، يحرم الأخذ مطلقًا منها، وهو ما يبدو في فتوى "محمد بن العثيمين"، التي ذهبت إلى أن حلق اللحية حرام، لأنه مشابهة للمشركين والمجوس[2].

والأمر، في المجمل، لدى الجماعة السلفية يتعلق بوجوب توقير اللحية وحرمة حلقها، خشية التشبه بالنساء أو المجوس، وتغير خلق الله، ما حدا بها أن تجيز هجر الحليق وعدم الصلاة خلفه، ولا مانع من تسميته فاسقًا، علاوة على ما وقر لدى البعض منهم من أن إطالة اللحية تعد وسيلة لعلاج الضعف الجنسي، وهو ما يفسر انتشار محلات للحلاقة في مدينتي الإسكندرية وبورسعيد، ترفع لافته "ممنوع حلق اللحية".

---

(1) ناصر الدين الألباني: رسالة في حكم اللحية، القاهرة، مطبعة الرسالة، 2006، ص 53.

(2) الشيخ محمد بن العثيمين: أسئلة وأجوبة، الرياض، مطبوعات الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، 1407هـ، ص 11.

ويشار في هذا الصدد، أن أشد أنواع العقاب الذي جرى تنفيذه مطلع الدعوى الوهابية في نجد، كان حلق لحية المذنب، ويجري استخدامها فقط في الأشخاص البارزين وشيوخ القبائل المتمردين، وهي لدى البعض فضيحة أهون منها الموت. ومن تحلق لحيته، يظل مختفيًا عن الأنظار حتى تنمو من جديد، مع رفض العروض المالية التي كانت تقدم طلبًا لإلغاء حلق اللحية[1].

وفي الوقت الحاضر، فإن الجماعات الإسلامية، والسلفية منها تحديدًا، لا تعتبر العضو فيها مكتمل العضوية إلا بعد إطلاق لحيته، بل وتفرضها عليه، وتستدل على ذلك بأن أربعة عشر حديثًا نبويًا ورد فيها الأمر باللحية، ولا توجد فيها قرينة تصرفها عن الوجوب.

(2) التسمية:

وتأتي التسمية باعتبارها علامة مائزة في منظومة السلفيين الرمزية، تشمل مركبًا من الألقاب والكنى والصفات التي تطلقها على أعضائها ورموزها، ارتباطًا مع أسمائهم الظاهرة، كي تحقق معها المطابقة الكاملة، وينبعث وهم الهوية بسبب هذه المطابقة، التي تتحقق بتداخلها مع الأسماء، فتوفر اللحمة بينهم[2].

والأمر هنا يتعلق بتقليد قار، ورد في (علم الرجال) الذي يهتم بأحوال رواة الحديث، وبخاصة ما يتصل بمعرفة أسمائهم وكنيتهم وألقابهم في العربية ما أشعر بمدح أو ذم، وورد في القرآن دالاً على الاسم المستهجن ﴿وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ﴾[•] وهو ما حدا بمالك بن أنس إلى رفضه، اعتبارًا من أن "أهل السنة

---

(1) جون لويس بوركهات: ملاحظات عن البدو والوهابيين (الجزء الثاني)، ترجمة وتقديم صبري محمد حسن، القاهرة، المركز القومي للترجمة، العدد (1228)، 2007، ص ص 87-88.

(2) Lublet J.: Le Voile du Nom – Essal Sur Le nom Propre, Paris, Puf, 1991, P.21.

(•) سورة الحجرات، الآية (11).

ليس لهم لقب يعرفون به، لا جهمي ولا قدري ولا رافضي"[1]، إضافة إلى ما ذكره "ابن القيم" أنه من علامات أهل العبوية، وأهل الطريق المتصوفة. ورغم أن المدونة السلفية ترفض استخدام الاسم المذهبي، فإنها تستخدمه للدلالة على الموطن (ابن تيمية الحراني من مدينة حران، زين الدين البغدادي، أبو الحسن على الدارقطني نسبة إلى دار القطن ببغداد، أبو نعيم الإصبهاني، أبو محمد عبد الله السمرقندي، محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، أبو يعلي الموصلي، محمد ناصر الدين الألباني، عبد الرحمن محمد النجدي، أبو إسحاق الحويني من قرية حوين، الحسيني بن مهدي التهامي الصنعاني نسبة إلى ولادته في تهامة وإقامته في صنعاء..)، وأحيانا للدلالة على القبيلة (أحمد بن حنبل الشيباني كمثال)، وعادة ما يستخدم بديلاً عن الاسم الحقيقي، تحت وقع ثقله الدلالي والرمزي.

أما الكنية، فهي ما صدرت بأب أو أم [2]، بمعني أن ينادى الشخص باسم ابنه أو ابنته، وهي تقنية سائدة في تقاليد الجماعة السلفية، تستعمل تعويضًا لأسماء الأتباع الحقيقية، كعلامة على أولوية تفضيل الانتماء إلى الجماعة على الانتماءات الاجتماعية الأخرى، وتأكيدًا لعلاقات "القرابة الاعتقادية" بينهم. وعادة ما يكني السلفي باسم أحد أبنائه، وخاصة الكبير منهم :

فمن القدامى (عبد الله بن المبارك هو أبو عبد الرحمن، ويحيي التميمي هو أبو سعدي، أبو بكر العبسي هو ابن أبي شيبه، أحمد بن حنبل هو أبو عبد الرحمن، إسحق بن إبراهيم هو ابن راهوية، الخباري هو أبو عبد الله، حنبل بن هلال هو أبو علي، سليمان السجستاني هو أبو داود، أحمد بن على المروزي هو أبو بكر، سليمان الطبراني هو أبو القاسم، ابن عقيل هو أبو الوفاء، عبد الرحمن بن صخر هو أبو هريرة، بن الجوزي هو أبو الفرج، ابن كثير هو أبو الفداء، عبد الملك الجويني هو أبو المعالي، شهاب الدين القسطلاني هو أبو العباس، محمد بن إدريس

---

(1) رواه ابن عبد البر في (الإفتاء)، ص 35.

(2) الحسن اليوس: المحاضرات في الأدب واللغة (الجزء الأول)، شرح وتحقيق محمد هجي وأحمد الشرقاوي إقبال، الرباط، دار الثقافة، 2002،ص 23.

هو أبو حاتم، عبد الأعلي النسائي هو أبو مسهر، إبراهيم الشيرازي هو أبو إسحاق، وهب السوائي هو أبو جحيفة، الحسن بن سفيان هو أبو العباسي...).

ومن المعاصرين (أحمد شاكر هو أبو الأشبال، محمد درويش مؤسس أنصار السنة بسوهاج هو أبو الوفاء، صفوت نور الدين هو أبو عبد الرحمن، محمد إسماعيل المقدم هو أبو الفرج، حجازي محمد يوسف شريف هو أبو إسحاق، محمد سعيد رسلان هو أبو عبد الله، محمد بن حسان هو أبو أحمد، وفوزي السيد هو أبو أيمن..).

وقد تنسب الكنية إلى الابنة (أبو خلدة التميمي، أبو العالية رفيع، أبو عتاب السلمي..).

وبجانب الألقاب والكنى، تتعدد الصفات المشيخية التي يطلقها المتن السلفي على رموزه، فابن تيمية هو الشيخ الإمام العلامة الحافظ النافذ الفقيه المجتهد المفسر البارع شيخ الإسلام علم الزهاد نادرة عصره، والإمام الحجة لسعيد بن شعبة، والحافظ المحدث الفقيه الواعظ لزيد الدين البغدادي، والبحر الفهامة لمحمد بن على الشوكاني، والحافظ بن حجر، والمجود لحماد بن زيد، والحجة لشعبة بن الورد، وحبر الأمة لعبد الله بن عباس، والقيم وأولهم أبو بكر الزرعى إمام الجوزية. يضاف لهم من المحدثين: الفقيه المحدث المفسر الثقة الثبت ناصر السنة وقامع البدعة المرشد الإمام الكبير محمود خطاب السبكي، المحدث الكبير لناصر الدين الألباني، علامة الجزيرة وإمام العصر وشيخ الفقهاء لعبدالعزيز بن باز، الأثري لأبي إسحق الحويني، الشيخ الهمام الفقيه الأصولي الداعية إلى الله لمحمد صفوت نور الدين، العالم الجليل والسلفي النبيل لعبد الرزاق عفيفي، الشيخ العالم الفاضل شيخ الإسكندرية لمحمد على عبد الرحيم، العالم اللغوي الأديب الفاضل لمحمد جميل غازي، العالم والمحقق السلفي لمحمد رشاد سالم، الشيخ العلامة مفيد الطالبين قامع المبتدعين كاشف شبهات المتكلمين لمحمد خليل هراس، شيخ الصحوة في العصر الحاضر لمحمد الدبيسي، محدث

وادي النيل لأحمد شاكر، إمام التوحيد لمحمد حامد الفقي، العلاقة المتفنن المحدث محمد عبد الرزاق حمزة. إضافة إلى : الأسد الجسور، أمير الركب، الداعية الهصور، وغيرها.

وتبدو هذه الصفات كامتداد لما تواتر عن تمييز المشتغلين بالحديث حسب إجاتهم، ما بين المبتدئ (من يروي الحديث بإسنادة)، والمحدث (من اشتغل بالحديث رواية ودراية)، والحافظ (من أحاط علمه مائه ألف حديث مع معرفة رجالها وأسانيدها)، والحجة (من بلغ في الحفظ والإتقان ما يصح أن يكون بهما حجة)، والحاكم (من أحاط علمه جميع الأحاديث المروية متنًا وسندًا وجرحًا وتعديلاً وتاريخًا)[1].

(3) عادات دورة الحياة:

وتعني هذه العادات ما يتعلق بالميلاد والزواج والوفاة، حيث ارتباطها بالسنة هو ما يجعل لهذه العادات خصوصيتها عن مثيلاتها في المجتمع الرسمي لدى السلفيين:

بالنسبة لعادات الميلاد، يعد الآذان في أذن المولود وإعداد العقيقة، وهي الذبيحة التي تذبح للمولود في اليوم السابع من ولادته، من أهم العادات السائدة في مناسبة الميلاد: فمن السنة، أن يؤذن في أذن المولود اليمني، ويقيم في الأذن اليسرى، ليكون أول ما يطرق سمعه اسم الله، استيحاء مما رواه "ابن حنبل" في مسنده عن "أبي رافع": "رأيت النبي ﷺ أذن بالصلاة في أذن الحسن بن علي، حين ولدته فاطمة رضي الله عنهم"[2].

أما العقيقة، فهي الذبيحة التي تذبح عن مولود، ويراها السلفيون سنة

(1) محمد على قطب: مختصر علوم الحديث، القاهرة، الدار الثقافية للنشر، 1999، ص 20-21.

(2) ابن حنبل، السنة، مصدر سابق، ص 98.

مؤكدة، ولو كان الأب معسرًا، ويفضل أن يذبح عن الولد شاتان متقاربتان شبهًا وسنًا، وعن البنت شاة، ويفضل أن يكون الذبح يوم السابع بعد الولادة.

ومن السنة كذلك، أن يختار للمولود اسم حسن، ويحلق شعره، ويتصدق بوزنه، ويجاز تثقيب أذن الصبية للحلية، ويكره للصبيان.

وفيما يتعلق بعادات الزواج، يشار إلى إلحاح هذه الجماعة على الحض على تعدد الزوجات، باعتباره الأصل في الإسلام، وليس مجرد رخصة، لأنه يعين المسلم على غض البصر، وعفة الفرج عن الحرام، وزيادة عدد المسلمين، والتقليل من نسبة العوانس، ما يعني أن المرأة التي ترفض أن يتزوج عليها زوجها هي في حكم العاصية.

وفي هذا الصدد، تتواجد راهنًا في التنظيمات والتجمعات السلفية "نسوية" من نوع آخر، ترسخ قواعد الذكورية وسلطاتها، من مثل (جمعية إحياء السنة في مصر)، ممن تتطوع فيها ناشطات سلفيات، لمساعدة رجالهن على إحياء سنة تعدد الزوجات.

أما العلاقات الزوجية، فترتبط بها عادات كثيرة (الاستجابة الكاملة للزوج، كثرة الإنجاب، حظر الإجهاض، عدم استخدام موانع الحمل، إجازة الزواج من الرضيعة...)، وإن بدا دعاة السلفية رحماء، فلم يجيزوا الدخول بتلك الزيجات إلا بعد أن تتحمل الطفلة الوطء.

ومن العادات السلفية المستحبة عند الوفاة: السكون وتطييب الميت عند الاحتضار، الإكثار من الدعاء له سرًا، أن يكون المغسل ومن يعينه أمينًا ومن أهل الديانة، اتباع الجنائز، السكوت أثناء التشييع، دفن الميت في مقابر المكان الذي مات فيه، وأن يصلح لأهل الميت طعام يبعث إليهم ثلاث ليال، ولا بأس أن يطلب الاستغفار للميت بعد دفنه.

علي أن محظورات بعينها ينهي عنها التقليد السلفي في هذه المناسبة: النهي عن كل ما يتصل بعادات الجاهلية من ندب ونياحة وشق جيوب ولطم خدود وصبغ وجوه ورفع أصوات وتسخط على القدر لحظة الوفاة، قراءة سورة يس على المحتضر، توجيه جسد الميت نحو القبلة، كشف الوجه وتقبيله والبكاء عليه. وينهى عقب الوفاة، وضع المصحف عند رأس المحتضر، إشعال الضوء في مكان الميت ليلة وفاته وقراءة القرآن عند الميت ما دام في الدار. وينهى في عملية الغسل، المغالاة في الكفن، وتقليم أظافره وحلق عانته، ووضع القطن في دبره وفمه وأنفه.

وينهى لحظة الجناز خروج النساء خلفها، والطواف بالميت حول الأضرحة المشهورة، طلب الشهادة والإجابة من الميت، تزيين النعش، ذبح الخراف عند خروج الجنازة.

أما المقابر، فتحرم الكتابة عليها، أو غرس الأشجار في حيشانها، أو وضع ستور عليها، أو اتخاذها مساجد. وينهي عند الدفن إدخال الميت القبر من جهة رأس القبر.

وبعد الدفن، يكره تلقين الميت أو رثائه، أو إخراج الصدقة بعد الدفن مباشرة، تحديد التعزية بثلاثة أيام، وزيارة قبر الأبوين كل جمعة، واستئجار من يقرأ القرآن على الميت. وفي حالات القتل الخطأ وشبه العمد، يوجب دفع دية لأهل القتيل، تقدر على ما نقل عن النبي بمائة من الإبل، فصلها بخمس وعشرين بنت مخاض، وخمس وعشرين بنت لبون، وخمس وعشرين خفاق، وخمس وعشرين جداع. والدية تكون مخففة في القتل الخطأ، ومغلظة في القتل شبه العمد.

ويذكر في هذا الصدد، توسط بعض من أقطاب الدعوة السلفية في مدينة الإسكندرية، بين أسر شهداء ثورة يناير 2011 وبين الضباط المتهمين باغتيالهم، لكي يتنازلوا عن الدعاوى القضائية التي رفعتها هذه الأسر ضدهم، نظير مبالغ مالية وصلت في الحالة الواحدة ما بين (100) إلى (500) ألف جنيه، مع رحلة عمرة مجانية.

وقد لقي العرض قبولاً من بعض الأسرة ورفضًا عنيفًا من الآخرين، وصل إلى حد اتهام هؤلاء الأقطاب بالعمالة لصالح أجهزة الأمن، على حساب دم الشهداء وإهدار العدالة.

ثانيًا: رأس المال الاجتماعي:

علي أنه، ورغم إمكانيات المنظومة الرمزية في تحقيقها لإعادة تفعيل جماعتها السلفية، وإدماج ذاكرتها ووعيها ومشاعرها في تجمع عقيدي واحد، يتجه بكليته إلى ماضي السلف وإحياء ذاكرته، فإن هذه المنظومة تجسيدها في إطار تنظيمات اجتماعية عيانية. ذلك أن إحدى المحددات الأساسية لهذه البنية، تتعلق بتنظيماتها الاجتماعية، تلك التي تلعب دورًا هامًا في إعادة إنتاج هذه المنظومة، والحفاظ عليها كحصيلة تؤشر لها مجموعة الآليات التي تتعامل بها مع الفئات التي توجد في حدودها، فيما لا تتميز فيها فئة على أخري إلا بمقدار ما تسهم به في بناء حرمتها، وهو ما صاغته أدبيات العلم الاجتماعي في مفهوم "رأس المال الاجتماعي" Social Capital ، وعنت به المشاركة والاندماج، من خلال العمل سويًا في إطار شبكات من العلاقات والرموز والأطر المرجعية والأهداف المشتركة، على نحو ييسر للفعل الجماعي مواجهة المشكلات التي تعترضهم في سياق حركتهم داخل المجتمع[1].

وفي مصر تعد الجمعيات الدينية الإسلامية من أهم كيانات هذا الرأسمال الاجتماعي، بموجب قدرتها على بناء شبكة علاقات اجتماعية، من خلال التواصل بين أعضائها ومع المجتمع العام. وتعتمد هذه الجمعيات على الإقرار المتبادل للشرعية في إطار علاقتها بالسلطة من ناحية تدعيمها للنظام السياسي، مقابل تدعيمه لهذه الجمعيات، وهو ما يفسر توجهها العام في عدم مناوءة أولي الأمر.

---

(1) Lin, N.: Social Capital – A Theory of Social Structure and Action, Cambrideg, Cambridge University Press, 2001, P23.

وقد ارتبط ظهور هذه التنظيمات بانحسار دور الأزهر، وخاصة مع ظهور قانون يحظر صراحة كل نشاط سياسي على علماء الدين سنة 1911، شأنهم في ذلك كالموظفين، من مثل الانتماء لحزب سياسي والاشتراك في مظاهرات، والتوقيع على عرائض، وحتى الكتابة في الصحف في أي موضوع[1].

وينوه هنا بسعي قوى الإسلامي السياسي إلى توظيف هذه الجمعيات لخدمة أهدافها السياسية، وإن جاز القول بأن النشاط الثقافي والديني لهذه الجمعيات، يساعد، بنحو غير مباشر، على توفير أرضية خصبة لنمو الاتجاهات الإسلامية السياسية، بما تغرسه من قيم وسلوكيات لدى أعضائها والمستفيدين من خدماتها، ما يشي بأن سقف البناء الأيديولوجي وأفق العمل الميداني لتلك الجمعيات، لا يتوقف عند هذه الأنشطة، بل تتعداها إلى خدمة هدف أكثر أهمية في تحديد الهوية الأيديولوجية لمختلف الناطقين باسم السلفية.

وقد شهدت هذه الجمعيات انقسامات متتالية، أفضت إلى توزعها على اتجاهات يصل الاختلاف بينها حد التناقض، مع جمعها بين السلفية الجهادية الداعية إلى الانقلاب على أنظمة الحكم، والسلفية التقليدية والعلمية التي تتبنى الفكر الانسحابي، وتدعو إلى طهارة العقيدة، وعدم منازعة الأمر أهله. والاختلاف قائم كذلك في مستويات أداء هذه التنظيمات ودرجات فعالياتها، وذلك على ضوء الأهداف التي تسعى إليها، والآليات التي تستخدمها، والسياق الاجتماعي الذي تعمل ضمنه، واللحظة التاريخية التي نشأت فيها أو مرت بها، وإن سعت جميعها إلى ضمان استقلاليتها تجاه العلاقات الاجتماعية السائدة، وابتعادها عن المؤسسات الاجتماعية والسياسية الرسمية، ونزوعها إلى الحفاظ على مسافة مع ما يسود المجتمع من عادات وسلوكيات دينية.

وهي تنظيمات تتمتع بمزيد من الانتشار والقبول الجماهيري الواسع، وتتسم

---

(1) عاصم الدسوقي: مجتمع علماء الأزهر، القاهرة، دار الهلال، سلسلة، (كتاب الهلال)، 1980، ص 61.

بالفاعلية الملحوظة، إن على مستوي تدبير الموارد، أو حجم العضوية وتعبئة المتطوعين، أو أشكال مشاركتهم، أو أداء الخدمات. وجاء نشوئها في إطار توسيع المجال العام، وانتباه المصلحين إلى أهمية المؤسسة. ولم يكن الإسلام السلفي بعيدًا عن هذه الموجه، حين سعى، مع مطلع القرن العشرين، إلى تأسيس هذه الجمعيات. لعل أولها هي "الجمعية الخيرية الإسلامية" التي تأسست عام 1878، و"جمعية الهداية الإسلامية" التي أقامها الشيخ "محمد الخضر حسين" بدايات القرن العشرين[1]، ليتزايد عددها بعد ذلك على نحو لافت، أردفها بأخرى خدمية، لعل من أشهرها جمعية الإصلاح، لتكفين وتغسيل الموتى، وجمعية ائتلاف الخير.

والصعوبة قائمة في تحديد أعداد هذه الجمعيات، بسبب من تداخل بعضها مع جمعيات تنمية المجتمع، وإن أشارت الوثائق إلى وصول حجم الجمعيات الخيرية فيها إلى (35٪) من إجمالي عام 1997. وقد وجدت هذه الجمعيات ظروفًا مهيئة للعمل والنشاط، حيث تزامنها مع وجود الإسلام السياسي، كخطاب معارض ممثلاً في جماعة الإخوان المسلمين، جعل منها حليفًا للدولة.

وتشير الوقائع إلى تعدد وتشرذم الجمعيات السلفية، خاصة بعد قيام ثورة يناير 2011، حيث أسس "خالد سعيد" "الجبهة السلفية"، كجبهة عرفية غير رسمية، تضم تكتلات دعوية وسلفية مستقلة في جميع المحافظات، ومن أهدافها مواجهة القوانين المضادة للشريعة، وتمرير أخرى موالية لها. إضافة إلى التصدي للهجمات الإعلامية ضد الإسلاميين عامة والسلفيين بالأخص. ولتحقيق هذه الأهداف، وضع "سعيد" خطوات معينة في بيان التأسيس، منها مشاركة مستويات الجبهة المختلفة في كيانات اقتصادية أو إعلامية أو سياسية، ودعم الجمعيات الأهلية والأسر الجامعية والهيئات الحقوقية والنقابية، بحيث تشكل جماعة ضغط مهمة مع الوقت، وتساعد على اختراق التيارات غير الإسلامية.

---

(1) محمد حافظ دياب: الخطاب الأهلي، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 2007، ص 21.

وقد انشقت عن السلفية حركة فكرية دينية، سميت بالسرورية نسبة إلى "محمد سرور زين الدين"، وهو شيخ سوري أقام في السعودية، ويؤمن بالعنف كوسيلة لتحقيق الأهداف. وامتدادًا لهذه، خرج "شباب الإصلاح"، وشيوخها، منهم "هشام" و"خالد العقدة"، ويتركزون في البحيرة والمنصورة، وينتظرون مواقف الإخوان السياسية لتبنيها، وشراكتهم البرلمانية القادمة يعلقونها على حاجة الإخوان إليهم. وهم متفتحون على المجتمع، وينظمون في أسر كالأسر الإخوانية، وعلي قدر من الوعي السياسي، ويؤسسون حزبًا اسمه "الإصلاح والنهضة"، جمعوا توقيعاته من الرافضين للدعوة السلفية والعامة والشباب، ورئيسه هو "هشام مصطفي عبد العزيز".

ومن شباب الإصلاح، خرجت "جبهة الإرادة الشعبية"، وهي جبهة سلفية نخبوية ثورية، تلتقي مع القوي الثورية مثل "وائل غنيم"، وشباب الائتلاف، ومعتصمو الميادين، ويضمون أكثر من ائتلاف سلفي.

وفي المجمل، يتسم التنظيم السلفي في مصر بقدر كبير من التنوع والتمايز الداخلي، بما يحويه من تنظيمات رسمية، (أحزاب سياسية، وجمعيات أهلية مسجلة)، وتجمعات تنظيمية غير رسمية (الدعوة السلفية، الحركة السلفية من أجل الإصلاح "حفص" الإسلاميون الثوريون، حازمون)، إضافة إلى العديد من التجمعات الشبكية حول دُعاته في مختلف المحافظات (القطبيون، السروريون، سلفية التزكية والتربية، السلفية الجامعية المدخلية، المنتظرون)، وعدد كبير من الهيئات والمجالس التي تجمع الأحزاب والحركات ورموز الدعاة حول قضايا بعينها (مجلس شوري العلماء، الهيئة الشرعية للحقوق والإصلاح، هيئة توحيد الصف). وهناك من يتحدث عن "تيار ثالث"، تتآلف تحت مظلته حركات فرعية (الجبهة السلفية، حركة طلاب الشرعية، تيار الإسلام الجديد)، وتتوحد هذه الحركات بينها على ما تصفه بالتصدي لبراجماتية الإخوان والسلفيين [1]، ناهينا

---

(1) ماهر فرغلي: سراديب السلفيين –محاولة لفهم الحالة السلفية، القاهرة، كنوز للنشر

عن خلايا جهادية (جند الله، جيش الإسلام، تنظيم التوحيد والجهاد، مجلس شورى المجاهدين أكتاف بيت المقدس، الشكريون، أنصار الشرعية)، فيما لم يخل الأمر من تواجد تجمعات شبابية، لعل من أظهرها سلفيوكوستا.

والأمر حول هذه الكيانات يتعلق بصعوبة تثبيت هيكل تنظيمي واضح، يحكم علاقاتها الداخلية والبينية، ويصوغ أطر عمليات صنع القرار والتواصل والتنفيذ داخلها، فيما: "تحولت هذه التنظيمات إلى هدف بحد ذاته، صارت دعاوي المحافظة عليه مشجبًا لتبرير الحرفية والجمود والالتفاف على دعوات التجديد والتطوير"[1].

ويشار هنا إلى ظهور مئات الجمعيات منذ هزيمة الثورة العرابية، بهدف إحياء الوعي الديني. والقيام بالأعمال الخيرية والاجتماعية والتربوية، وافتتحها الشيخ "محمد عبده" بالجمعية الخيرية الإسلامية كجمعية إصلاحية، فيما اهتمت جمعيات أخرى بالوعي الديني، مثل جماعة السلفيين المستقلين، وجمعية الهداية التي رأسها "محمد الخضر حسين"، وهو ما يجيز الحديث تفصيلاً عن أهم هذه الكيانات :

(1) الجمعية الشرعية:

وتعتبر أقدم الجمعيات السلفية، وتتميز بضخامة وتنوع واتساع نطاق نشاطها وبعلاقة واضحة مع جماعة الإخوان المسلمين[2].

أسسها الشيخ "محمود خطاب السبكي" (1858- 1933) أحد علماء الأزهر في نهايات القرن التاسع عشر، ومن أشهر تلامذته الشيخ "محمد عليش" شيخ المالكية بالأزهر، وعندما صدر قانون الجمعيات، سجلها عام 1912 باسم

والتوزيع، 2014، ص 83.

(1) علاء النادي: الخروج من بوابات الجحيم، بيروت، دار الانتشار العربي، 2009، ص 33.

(2) شهيدة الباز: "المنظمات الأهلية العربية على مشارف القرن الحادي والعشرين – محددات الواقع وآفاق المستقبل" من أعمال (لجنة المتابعة لمؤتمر التنظيمات الأهلية العربية)، القاهرة، 1997، ص 88.

"الجمعية الشرعية لتعاون العاملين بالكتاب والسنة المحمدية"، وأعيد إشهارها بتاريخ 1967، واستهدفت عند تأسيسها مكافحة الاستعمار، ومقاومة تغريب العقل المصري الإسلامي، وما صاحبها من دعوات تقلل من قيمة ومكافحة الشريعة الإسلامية في الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، وإحياء الدين الصحيح، والعمل بما ثبت من السنة بعيدًا عن البدع والخرافات، وشددت تعاليم مؤسسها على الابتعاد عن السياسة والاشتغال بها، وهو ما اختلف معه "حسن البنا"[1].

وقد أصدر الشيخ "أمين محمد خطاب"، خليفة الشيخ "السبكي" مؤسس الجمعية وابنه، كتابًا بعنوان (الإصلاح الديني)، وتضمن تأكيد : ضرورة أن تكون قوانين الدولة كلها مستمدة من كتاب الله وسنة رسوله، وتنظيم المرحلة الأولى من التعليم بحيث تشمل مناهج لحفظ القرآن الكريم، وإلزام كل من يباشر عملاً في الدولة بتأدية ما فرضه الله عليه خاصة الصلاة والصيام، ووضع نظام لجباية الزكاة ممن وجبت عليه وصرفها للمستحقين، والقضاء على الدعارة السرية، ومصادرة الخمور والمكيفات والمخدرات وغيرها"[2].

ويدور خلاف بينها وبين جمعية أنصار السنة المحمدية، حول آيات الصفات، حيث لا تأخذ بتجسيم صفات الله. وتتابع على إمامة الجمعية "يوسف خطاب"، و"عبد اللطيف مشتهري"، و"فرحات على حلوة".

ويشار في هذا الصدد إلى منشور عام وضعته الجمعية الشرعية، كي يسير على ضوئه الدعاة من أعضاء الجمعية في محاضراتهم وخطبهم للقيام بتعليم العامة أصول الدين، جاء فيه : "أن الجمعية تبيح لك أن تغدو وتروح في تعليمك،

---

(1) إبراهيم البيومي غانم: الفكر السياسي لحسن البنا، القاهرة، دار الدعوة، 1983، ص 175.

(2) هالة مصطفي: الدولة والحركات الإسلامية المعارضة بين المهادنة والمواجهة في عهدي السادات ومبارك، القاهرة، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية، 1995، ص 315.

واضعًا نصب عينيك إفادة المسلمين... مراعيًا مذهب أهل السنة والجماعة، بعيدًا عن المشاغبات الكلامية والبراهين المنطقية لصعوبتها على أفكار العامة من الناس.. وإياك ثم إياك أن يخطر ببالك أن تتكلم في موضوع سياسي، فإن ذلك ليس من شأنك، وحسبنا في ذلك حكومتنا السنية (حفظها الله وقواها)، ومعلوم أن الدين دين الله، والهداية لدينه بيده لا يملكها سواه"[1].

وقد أصدرت الجمعية مجلتين، هما "الاعتصام" ثم "التبيان"، يعكسان توجهًا سياسيًا، رغم تعبيرهما عن جمعية شددت على الابتعاد عن السياسة، ما أدى إلى حالة من عدم الاقتناع بالالتزام الحرفي لقاعدة عدم الاشتغال بالسياسة، التي كان مؤسسها ملتزمًا بها منذ نشوئها، كما يعكس اختراق جماعة الإخوان المسلمين هذه الجمعية، وهو ما دفع الرئيس "السادات" إلى مصادرة مجلة "الاعتصام" عام 1981.

ويعتبر "محمود عبد الوهاب" فايد من أبرز المنتمين لهذه الجمعية، ومعروف عنه ميله إلى شن الحملات طوال النصف الثاني من القرن الماضي، حيث اتهم الشيخ "عبد الرحمن تاج" شيخ الأزهر عام 1954 بالتفريط في حقوق الأزهريين، وفصل من عمله بالأزهر، وتعرض للسجن مرات، ووقف ضد الرئيس "عبد الناصر" لإلغائه القضاء الشرعي، وأظهر الشماتة فيه عقب حرب 1967، حين ذكر أن جيش "فريد الأطرش" و"عبد الوهاب" و"أم كلثوم" و"عبد الحليم حافظ" و"تحية كاريوكا"، لم يسجل في حربه سوى الانهيار، ونصح الرئيس السادات بتطبيق الشريعة الإسلامية، وعدم الموافقة على تشكيل حزب لليسار عام 1976، وطالب "مبارك" بهدم التماثيل[2].

---

(1) الشيخ محمود محمد خطاب السبكي: الدين الخالص (الجزء الأول)، القاهرة، مكتبة التراث، 1921، ص 15-17.

(2) سيد بن حسين العفاني: الرياض الندية في ذكر الربانيين حراس الهوية الإسلامية، القاهرة، دار العفاني، 2007، ص 323- 445.

ويشار هنا أن الخطاب السياسي لمجلات هذه الجمعية ولبعض دعاتها في المساجد، قائم على أسلوب الإصلاح الجزئي العشوائي، فهو لا يطالب بتغير شامل، ولا يطرح برنامجًا محددًا للإصلاح، بل يكتفي بتوجيه النقد للعديد من الجوانب السلبية وقضايا الفساد الأخلاقي بالأخص، فيما يقتصر تناولهم لأي من هذه القضايا على بعض من جوانبها الجزئية، دون الإطار الكلي لها.

وتركز الجمعية اهتمامها في مجال تنقية الدين من البدع ومكافحة التبرك والتمسح بالأضرحة، ورغم أنها لا تدعو إلى التمسك بمذهب فقهي محدد، فإن من بين دعاتها من يلتزمون بأحدها بحكم دراستهم الأزهرية. أما دعاتها، فمرجعهم الأساسي هو كتاب الشيخ "السبكي" (الدين الخاص)، وهو موسوعة فقهية تذكر معظم الآراء الفقهية بأدلتها ثم ترجح أحدها.

ورغم ذلك، فموقفهم من الصوفية ليس بحدة فصائل إسلامية أخري، بسبب من الطبيعة الصوفية التي تربي عليها "السبكي"، ما يعني أن الجمعية تميل إلى التفريق بين تصوف معتدل وملتزم بالسنة، وآخر متشدد يتضمن انحرافات عقائدية وفقهية. وللجمعية ما يزيد على (355) فرعًا في مختلف المحافظات، ويقدر أعضاؤها الناشطون بعشرات الألوف ويتبعها ما يقرب من أربعة آلاف مسجد، وتزيد نسبة النساء بين الفئات الاجتماعية المرتبطة بها، وتتعدد مساهماتهن في أنشطتها (لجنة الداعيات، ومشروع تيسير زواج الفتيات اليتيمات، مشروع محو الأمية وتعليم الكبار، ومشروع تشغيل أمهات الأيتام..).

وتركز الجمعية أنشطتها في تحقيق مبدأ التضامن الاجتماعي من خلال رؤية إسلامية، عبر تقديم العديد من الخدمات (رعاية الطفل اليتيم، مشروع التربية الإسلامية، مشروع الفتيات المسلمات، مشروع رعاية المعوق المسلم، موائد الرحمن في شهر رمضان، وتيسير رحلات الحج والعمرة..)، إلى جانب متابعة النشاط الأساسي للجمعية في بناء المستوصفات والمستشفيات ودور الحضانة والمدارس والجمعيات الإنتاجية والتدريبات المهنية. وتعد هذه الأخيرة امتدادًا "لمصنع المنسوجات الشرعية"، الذي أنشأه مؤسسها.

(2) جمعية أنصار السنة المحمدية:

قام بتأسيسها الشيخ "محمد حامد الفقي"، وهو من علماء الأزهر، وعرف عنه رفضه لثورة 1919، بحجة أنها أدت إلى سفور النسا، ولأنها أعلنت مقولة "الدين لله والوطن للجميع"، ولكنه عاد فبالغ في مدح الملك "فؤاد" ثم الملك "فاروق"، وهاجم حزب الوفد لأنه حزب ليبرالي كافر، أباح السفور وأقر حق المواطنة.

ومع قيام ثورة يوليو 1952، زار "الفقي" "جمال عبد الناصر" وبايعه وليًا للأمر سنة 1954، وناصره ضد جماعة الإخوان المسلمين وكتب فيه الشيخ "أحمد شاكر" كتابًا صغيرًا الحجم فضحه فيه، سماه (بيني وبين الشيخ حامد).

بدأت الجمعية في حين عابدين بالقاهرة عام 1962، تحت اسم "جماعة أنصار السنة المحمدية"، وعقب انشقاقه عن الجمعية الشرعية، وإصراره على تجسيم صفات الله، وعلي التفسير الحرفي للقرآن، تولت عبء الدعوة الإسلامية في فترة صدام المشروع الناصري مع الإخوان المسلمين، وتنبيه الروية السلفية في التعبد والاعتقاد، وأدمجتها الحكومة عام 1969 في الجمعية الشرعية، حتي أعيد إشهارها مرة أخري عام 1972، ويرأسها حاليًا "جمال المراكبي"، وأبرز رموزها "صفوت نور الدين"، و"عبد الرازق عفيفي"، و"عبد الرحمن الوكيل"، و"عبد الله شاكر".

تحظى الجمعية بدعم سعودي، وتعتنق الفكر الوهابي، وتركز في خطابها على محاربة بدع المساجد والأضرحة، ولها موقف متشدد من التصوف والصوفية، وتعتبر أن البعد عن الإسلام الصافي هو أحد أسباب تخلف الأمة الإسلامية، كما أن مسألة وجوب الحكم بالشريعة على مستوى نظام الحكم في الدولة حاضرة في أدبياتها وميثاقها، ولكنها عندما تطالب بذلك عبر الخطابة والكتابة ودروس المساجد، فإن ذلك لا يصحبه أي عمل سياسي آخر.

ويشار هنا أن أبرز مؤسسي الجمعية من الجيل الأول والثاني، شاركوا كأعضائها بهيئة كبار العلماء بالسعودية، ولهم صلة دائمة بملوكها وأمرائها، وفي

مقدمتهم "عبد العزيز عفيفي" الذي تولي رئاسة الجمعية عقب وفاة مؤسسها الأول. وقد فضل "عفيفي" الهجرة للسعودية، ودرس في الطائف والرياض وعنيزة، وانتقل إلى دار الإفتاء، فكان عضوًا بهيئة كبار العلماء، ثم نائبًا للجنة الدائمة للإفتاء هناك، حتى توفي ودفن بالرياض عام 1994، ومن أشهر مؤلفاته (مذكرة التوحيد).

كذاك عمل "محمد خليل هراس"، الرئيس السابق للجمعية، أستاذًا بكلية أصول الدين في الأزهر، وأعير للسعودية بطلب من مفتيها السابق "عبد العزيز بن باز"، ودرس في جامعة الإمام محمد بن سعود بالرياض وبكلية الشريعة بمكة. ليعود بعدها لمصر نائبًا لرئيس الجمعية ثم رئيسًا لها. أما "صفوت نور الدين"، الرئيس السادس للجمعية، فكانت له علاقة حميمة بالملك الراحل "فهد"، ويعزى إليه ضم عدد من العلماء والدعاة الجدد للجمعية، ودفعهم للمحاضرة خارج فروع ومساجد الجمعية، وأوفدهم في بعثات للسعودية، ولعدد من دول الخليج وأوروبا، لإلقاء المحاضرات وحضور المؤتمرات.

علي حين هاجر "عبد العظيم بدوي بن محمد"، نائب الرئيس الحالي للجمعية، إلى الأردن لمدة إحدى عشرة سنة، ثم عاد لمصر وله العديد من المؤلفات.

وينضم لقائمة أبرز مشايخ الجمعية: "عبد الله شاكر" رئيسها العام، ويعمل أستاذ العقيدة الإسلامية بالجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة، وتلقى العلم على يد عدد من علماء السعودية منهم "عبد العزيز بن باز"، وتمت الاستعانة به لتنظيم العمل بعدد من الجامعات السعودية.

بعض من رموز هذه الجمعية، دعوا من فوق المنابر لملوك وأمراء الخليج، خاصة ملك السعودية، باعتباره راعي الشئون الإسلامية، والسلفية بالتحديد، في كل دول العالم الإسلامي، واعترف "جهاد المراكبي" رئيسها السابق بأن الجمعية تتلقى أموالاً من الخارج، وبالتحديد من الكويت وقطر، قدرت بمبلغ (181) مليون جنيه.

معظم دعاتها من علماء الأزهر حتى اليوم، ولها حوالي مائة فرع في المحافظات وأكثر من ألف مسجد، ومعاهد للداعيات، ومركز تعليم وتخريج الأفارقة، وإن بدت أقل حيوية من الجمعية الشرعية.

أصدرت الجمعية مجلتين باسم "التوحيد" و "الهدي النبوي". ولها فروع في السعودية والمغرب والسودان وإريتريا وليبريا وتشاد وأثيوبيا وجنوب إفريقيا، وكذلك في دول آسيوية مثل تايلاند وسيريلانكا. وتعتمد في تمويلها على إعانات تتلقاها من "دار أحياء التراث" في الكويت و "دار البر" في دبي، ودار "عبد بن محمد"، من قطر، ما قيمته من (2-3) مليون جنيه سنويًا.

تركزت جهود الجماعة منذ تأسيسها، على تنقية العقيدة الإسلامية مما علق بها من الشوائب، ومقاومة البدع وإحياء السنن[1]. وتشير وثائقها إلى أن أهدافها تتركز حول الدعوة للتوحيد الخالص المطهر من جميع أرجاس الشرك، والإرشاد إلى الينابيع الصافية للدين، سواء في القرآن الكريم أو صحيح السنة، والدعوة لمجانبة البدع ومحدثات الأمر من مثل تحريم تشريف القبور وتزيينها بقباب، واتخاذها مساجد وإبقاء السرج عليها، وإقامة التماثيل، ودعاء المقبورين من دون الله والنذر لهم، والطواف حول القبور والتمسح بها[2].

ومن أشهر أفكارها: الدعوة إلى إقامة المجتمع المسلم، والحكم بما أنزل الله، وتكفير الديمقراطية لأنها تعطي الإنسان حق التشريع الذي يختص به الله وحده، وإن أجازت الانتخابات من موقع مزاحمة أهل الديمقراطية. وورد ضمن أهدافها إرشاد الناس إلى أصل الداء وجرثومته، وهو سماحهم للفساد بارتياد الملاهي من مراقص وسينمات وما إليها، ففسدت نفوسهم واستعصيت على العلاج[3].

---

(1) محمود عبد الحليم: الإخوان المسلمون – أحداث صنعت التاريخ – رؤية من الداخل (1928 – 1948) (الجزء الأول)، القاهرة، دار الدعوة للطباعة والنشر، 1979، ص 140.

(2) جماعة أنصار السنة المحمدية – نشأتها وأهدافها ومجالها، إصدار إدارة الدعوة والإعلام بالمركز العام، ص6.

(3) المرجع السابق، ص 16.

وتعتبر الجماعة إطارًا فضفاضًا، حيث تتواجد تحت لائحتها جميع الفضائل السلفية الأخرى، حيث تشكل بمساجدها قاعدة لنشطاء الإسلام السياسي بمختلف تياراته، مع فصائل أخرى جهادية، وإن غلب عليها في الآونة الأخيرة هيمنة الفصيل المدخلي.

ويتكون هيكل المركز العام للجماعة من : الرئيس العام وينتخب من قبل الجمعية العمومية، مجلس إدارة شئون الجماعة والهيئة التنفيذية لأعمال الجماعة وتتكون من الرئيس ونائبه والوكيل والسكرتير وأمين الصندوق.

ويشمل الجانب الخدمي لهذه الجماعة فعاليات عديدة (إنشاء المدارس والمستوصفات، عيادات، صرف أدوية مجانية، مكاتب تحفيظ القرآن، فصول لمحو الأمية، مشروع كفالة اليتيم، مشروع رعاية الأرامل، إعداد الدعاة للخطابة في مساجد الجماعة، تعليم حرفي للأطفال، إعانة الطلبة الفقراء، رعاية الأعضاء، تيسير رحلات الحج والعمرة، إلقاء المحاضرات، طبع الكتب المؤيدة للسلف الصالح، تعليم المسلمين السيرة والسنة علمًا وعملاً في مساجد الجماعة، إصدار الرسائل في الموضوعات التي تهم جميع المسلمين وبيان رأي الجماعة فيها..)، ويرتدي الرجال من أعضائها الملبس الباكستاني، والنقاب للعضوات.

ويشار هنا إلى تواصل الدعم الخليجي للجماعة بعد ثورة 2011، حيث حصلت على (183) مليونًا من دولة قطر في 2011، و (114) مليونًا من جمعية إحياء التراث الإسلامي الكويتية في نفس الشهر، أي أن مجموع ما حصلت عليه من تحويلات خلال شهر واحد بلغ (296) مليون جنيه.

(3) جماعة الشبان المسلمين:

وهي جمعية تهتم بتربية الشباب عقليًا وبدنيًا وروحيًا، وتؤكد على أن العناية بالشباب أحق باهتمام ولاة الأمور .

وبدأت مع اجتماع لطلبة من جامعة القاهرة سنة 1927، ليدرسوا إنشاء دار

توفر لهم مجال النشاط والتدريب وتنمية شخصياتهم في إطار من قيم الإسلام، وتم انتخاب رئيسًا لها، برز منهم "عبد الحميد سعيد"، و"صالح حرب"، و"حسن الباقوري".

ومن أهداف هذه الجماعة: تربية الأجسام بالرياضة والعقول بالثقافة، ودعوة ولاة الأمر للعناية بالشباب والاهتمام بهم، والتأكيد على ركن الفتوة في تربية الشباب إعمالاً للنص القرآني في سورة الكهف، البدء بتعليم الفتوة لأبناء المسلمين في سن مبكرة، وتلقيهم مبادئ الإسلام وأحكامه نظريًا وعمليًا.

وتستخدم الجماعة أساليب متعددة في نشر دعوتها، من قبيل إصدار مجلة (رسالة الإسلام)، وعقد الندوات والمحاضرات، والتوسع في إنشاء فروع لها بلغ في مصر وحدها (684) فرعًا، كما أن أعضاءها بلغوا (64537) عضوًا[1].

(4) الدعوة السلفية:

ونشأت مطالع ثمانينات القرن الماضي بمدينة الإسكندرية، واعتبرت نفسها ممثلة لتيار السلفية العلمية، حيث ظهرت في أروقة جامعة الإسكندرية، وقادها عدد من الرموز (محمد إسماعيل المقدم، أبو إدريس محمد عبد الفتاح، وياسر برهامي..)، ممن رفضوا الانضمام لجماعة الإخوان المسلمين عام 1978، كما رفضوا لفظ الأمير لأنه من وجهة نظرهم يقتصر على إمارة الدولة، لكنهم أطلقوا على قائدهم "أبي إدريس" لقب "قيم المدرسة السلفية"، أسوة بالمدارس العلمية التي كانت قائمة في عصور الازدهار الإسلامي.

ونشأت إثر انشقاق بين الجماعة الإسلامية في الفترة ما بين عامي 1977و 1980، حيث بايع الجزء الأكبر من الجماعة الإسلامية جماعة الإخوان المسلمين، فيما استقلت مجموعة الجهاديين، وأسسوا تيار العنف في المنيا وأسيوط برئاسة "كرم زهدي"، وكون البعض الآخر الدعوة السلفية.

---

(1) عبد المنعم الحفني: موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، القاهرة، دار الرشاد، 1993، ص 161- 163.

أصبحت جماعة رسمية مشهرة باسم "جمعية الدعاة الخيرية"، حيث رفضت وزارة الشئون إشهارها باسم "الدعوة السلفية". وقد تشكلت هذه الجماعة من بعض طلاب جامعة الإسكندرية عام 1972، تحت مسمي "جماعة الدراسات الإسلامية في الجامعة"، وبعد ذلك اتخذت اسم "الجماعة الدينية" فـ "الجماعة الإسلامية" نهاية السبعينات، ممن أعلنوا تأسيس المجلس الرئاسي للدعوة السلفية في مدينة الإسكندرية، وانطلقت أيامها دعوتهم من أربعة مساجد: الفتح في منطقة مصطفي كامل، وعباد الرحمن في بولكلي، ونور الإسلام في باكوس، والسلام في سيدي بشر، وتسيطر حاليًا على أكثر من ألف مسجد في المحافظة، تمثل تقريبًا نصف مساجدها. وتبدو أفكارها قريبة من المنهج السلفي السعودي، ودخلت في صراع شهير على طلبة الجامعات مع الإخوان المسلمين، مما دفعها إلى تكوين جماعة عرفت باسم "اتحاد الدعاة"، لتتطور بعد ذلك وتأخذ اسم "المدرسة السلفية"، أسوة بالمدارس العلمية في عصور ازدهار التاريخ الإسلامي. وبعد سنوات من العمل الحركي والجماهيري، أطلقت على نفسها "الدعوة السلفية"، واختصارًا اسم "السلفيين"، وحققت انتشارًا ملحوظًا في الأقاليم، وإن بقيت الإسكندرية مقرها الرئيسي.

ويغلب عليها الطابع العلمي، حيث تهتم بالعلم الشرعي، وبمسائل التوحيد، وتصحيح العقيدة، والنهي عن البدع والخرافات، وتدعو كل من التزم بهذا المنهج إلى الاجتهاد في طلب العلم الشرعي، كي يتسنى له معرفة الأوامر والنواهي في الفروض والسنن والواجبات، ولا تسمي ولي أمر "شرعي" إلا من يقود الناس بكتاب الله، ولهذا يقال عنهم بأنهم خوارج، وقد راوح موقفها بإزاء حرب غزة 2009، بين مؤيد لمقاومة حماس، والسخرية منها حيث أنها بتصرفاتها تعطي الفرصة للهيود للتقتيل فيهم. وللدعوة تنظيم كامل تم تكوينه عام 1984، أنشأ معهدًا للدعاة، وأصدر مجلة (صوت الدعوة)، وجمعية خيرية لها مجلس شوري مكون من (206) عضوًا، ومجلس إدارة يترأسه "محمد عبد الفتاح" "قيم المدرسة السلفية وشهرته "أبو إدريس"، ونائبه "ياسر برهامي" لشئون الطلاب

والمحافظات، ونائب آخر هو "سعيد عبد العظيم"، ويضم في عضويته "محمد إسماعيل" المقدم و"أحمد حطيبة".

وتتواجد الدعوة بقوة في الإسكندرية وكفر الشيخ وطنطا ومرسى مطروح والعريش والمنوفية والشرقية والبحيرة، ولها مندوبون في المحافظات، تخرجوا من "معهد الفرقان للعلوم الشرعية"، وكان تابعًا للدعوة قبل أن تصادره الحكومة في الستينات، وتنظم مسابقة سنوية باسم "المسابقة الإسلامية السلفية الكبري".

والدعوة السلفية عمل جماعي، أكثر منه تنظيمي، لكنه قادر على الحشد بالمحافظات المنتشرة به، ومنها خرج حزب النور السلفي. وعندما بدأت في التوسع، تم إغلاق هذه المنشآت جميعها في قضية تنظيم الدعوة السلفية عام 1994. وكانت الجامعة هي مجال الحركة للدعوة حتى أحداث الحادي عشر من سبتمبر عام 2001، حيث ضيق الأمن عليهم، فلم يسمح لهم بالسفر والعمل خارج محافظة الإسكندرية.

وتقول الدعوة بحرمة المشاركة السياسية في النظام السياسي غير الإسلامي، اعتبارًا من أن هذه المشاركة ترتبط بالتنازل عن العقائد والقيم التي لا يمكن التنازل عنها. ومن أهم أفكارها، أن السلفية لا تتعارض مع التقدم، لأن التقدم في الإسلام يبنى على قاعدة أخلاقية، ويستهدف تحقيق رسالة الأمة، مع الأخذ بأسباب العمران المادي في كافة مناحي الحياة، وأن المفهوم الإسلامي للحضارة أرقى من نظيره الغربي.

ولديها، يأخذ تغير المجتمع مراحل أربعة، تبدأ بتصفية العقائد من كل ما يخالف الشريعة، وتربية الفرد المسلم ونشر الفكر السلفي، حتى تأتي مرحلة التمكين دون انتخاب أو انقلاب، ثم مرحلة المفاصلة مع الحكام الذين لا يحكمون بما أنزل الله، وصولاً إلى مرحلة الجهاد، حال رفض هؤلاء الحكام الالتزام بالإسلام.

ومن أبرز دعاتها خريج كلية الهندسة بجامعة الإسكندرية "محمد إسماعيل

المقدم"، ويرجع له الفضل في تأسيسها، وقد درس بالسعودية وظل بها سنوات عديدة. وكان له دور كبير في مصر في سفر عدد كبير من قيادات السلفية للعمل بالسعودية خلال فترة الثمانيات والتسعينات، وهو المرجع الأساسي لتيار الدعوة السلفية. وعرف عنه مهاجمته لدعاة تحرير المرأة (قاسم أمين، هدي شعراوي، درية شفيق، أمينة السعيد، نوال السعداوي، إقبال بركة.. وكل حنظل وزقوم وغسلين دنيوي)، وقد تولى منصب الرئيس العام لجمعية الدعاة التي ضمتها الدعوة مؤخرًا. وبهدف تقنين وضعها القانوني بعد ثورة يناير 2011، ومعه "ياسر برهامي" طبيب الأطفال الذي تحول إلى داعية إسلامي في الإسكندرية، ثم انطلق إلى القاهرة بعد أن التحق بالعمل فترة طويلة بالسعودية، عاد بعدها داعية له دور بارز في الحياة السياسية.

وتبدو جماعة أنصار السنة المحمدية هي أقرب الكيانات السلفية للدعوة السلفية، إلا أنها تختلف معها في النظرة السياسية، حيث المشاركة السياسية في النظام غير الإسلامي، ومزاحمة أهل الديمقراطية، لتقليل شرهم في الانتخابات العامة، مع مراعاة الضوابط الشرعية، فيما أسقط سلفيو الدعوة الضوابط الشرعية لهذه المشاركة، وهو ما دفع كيان سلفي آخر، هو السلفية المدخلية، إلى مناوئتها.

ويشار هنا إلى اختلاف الدعوة الإسلامية في تقدير "سيد قطب"، فهم يرون أفكاره في الولاء والبراء موافقة للكتاب والسنة، ويؤيدونه في عدم التضحية بالمنهج للحصول على مصلحة سياسية، وعدا ذلك يؤولون كلامه على أسوأ المحامل. هذا على الرغم من أن الكفر بالقوانين الوضعية على رأس برامجها، فيما لعب نشطاؤها دورًا في الترويج للأفكار المعادية للديمقراطية والعمانية والأقباط، وربطها بصحيح الإسلام.

وتعد هذه المدرسة السلفية الأكثر تنظيمًا وقوة وعددًا، فيما كانت تتبنى فكرة التنظيم، متأثرة في ذلك بمدرسة الإخوان المسلمين، وهو ما جعلها تؤسس بعد ثورة يناير 2011 "حزب النور"، ترأسه أحد قيادات الحركة السلفية بالإسكندرية

أيام السبعينات، رغم امتناعهم عن المشاركة في الثورة، وإصدارهم فتوي بتحريم المشاركة في المظاهرات.

(5) السلفية المدخلية:

ويرجع نشوء هذه الجماعة مع بداية السبعينات في المدينة المنورة بالسعودية، ومؤسسها هو "محمد أمان الجامي" الإثيوبي الأصل، والذي عمل بالتدريس في الجامعة الإسلامية هنا: وعرفت أيامها بالسلفية الجامعية، وشاركه لاحقًا في التنظير لمناهجها زميله السعودي "ربيع بن هادي عمر المدخلي"، وإليه نسب هذا التنظيم، والملقب من طرف "ناصر الدين الألاني" بـ"حامل لواء الجرح والتعديل". وقد سمحت لهما السلطات السعودية أن يكسبا سيطرة على الجامعة الإسلامية، في مقابل أن يتخلصا من المنتمين للصحوة ومن الإخوان المسلمين الناقدين للنظام.

وتعد السفلية المدخلية في مصر امتدادًا لنظريتها في السعودية، ولا تجيز الخروج علي الحكم ولو كان فاسقًا، وتعد ذلك من أصول عقيدة أهل السنة والجماعة. وبرزت إبان حرب الخليج الثانية سنة 1996، على خلفية دخول القوات الأجنبية لتحرير الكويت، كفكر مضاد لفريق المشايخ الذين استنكروا دخول هذه القوات، وفريق مشايخ الأزهر ممن أباحوا دخولها، وجاءت الجامية فاعتزلت كلا الطرفين، وأنشأت رأيا خليطًا، يقوم على القليل بمشروعية دخول القوات الأجنبية، وفي المقابل تتخذ رأيًا معاديًا لمن يحرم دخولها أو ينكر ذلك على الدولة. ومن أبرز مشايخهم: أسامة القوصي، محمود لطفي عامر، أحمد سعيد رسلان، وعبد العظيم بدوي.

وقد عرفوا في مصر باسم "القوصيين"، نسبة إلى شيخهم "أسامة القوصي"، الذي بدأ عضوًا في جماعة تفكيرية مطلع السبعينات، وهو طالب في كلية طب القاهرة، وهاجر إلى اليمن، والتقى هناك بمقبل بن هادي الوادعي الذي استطاع أن يبعده عن الفكر التكفيري، وسافر إلى السعودية، ليعود "القوصي" بعدها إلى بلده.

شكل مع أتباعه ما عرف باسم "سلفيي الولاة"، ممن يرون الأحزاب مخربة وخارجة عن طاقة ولي الأمر، وكانوا يبلغون أمن الدولة عن الإخوان والسلفيين.

دعا القوصي إلى سلفية الأفهام بدل سلفية الأبدان، وعدم الخروج عن طاعة ولي الأمر، ومحاربة أي عمل جماعي خارج على نظام الدولة، ورفض الأزهر، ورأى الإخوان المسلمين أخطر جماعة على الإسلام، ونادى بحظرها، وحث منظمة حماس على قبول الصلح مع إسرائيل.

ويعتبر المداخلة أنهم الطائفة المنصورة، وأن منهجهم هو منهج أهل السنة والجماعة، وهم يتصفون بالحدة في نقدهم لمخالفيهم إلى درجة يصفها البعض بالتجريح. ومن أشهر أفكارهم عدم جواز معارضة الحاكم، ولا حتي إبداء النصيحة له في العلن، ومخالفة ذلك يعتبر خروجًا على الحاكم المسلم، وإن الحكم بما أنزل الله أمر فرعي، وليس أصلاً من أصول العقيدة، ما يعني أن من يحكم بغير ما أنزل الله، وبشرع القوانين الوضعية، لا يكون قد ارتكب ناقضًا من نواقض الإسلام.

البعض من قادة هذه الجماعة يجيز المشاركة في المجالس النيابية، على قاعدة "نجلس معهم لنبين لهم الصواب"، ويستندون في ذلك لفتوى من الشيخ "ابن عثيمين"، وآخرون منهم، مثل "محمد سعيد رسلان"، من يري فى هذه المشاركة تفريقًا للامة وتفريقًا للصف، أما الديمقراطية فهي عندهم بمثابة الكفر.

ومن جملة ما كان يجهر به "القوصي" قبل ثورة يناير، أن "الرئيس مبارك حفظه الله ورعاه ولي الأمر لا تجوز معارضته، بل تجب طاعته، أيًا كانت أفعاله"، وكان يفتي أتباعه بأن إبلاغ مباحث أمن الدولة عن معارضي مبارك فريضة دينية وواجب شرعي، وأن الإخوان يطبقون خططًا صهيونية على من لا يدخل جماعتهم.

وفي الأيام الأولى للثورة، نادى بأنه لا يصح أن يتمرد الابن على أبيه، ليتحول بعد ذلك ويعلن أن الله كافأنا بهذه الثورة، وإن تنصل مؤخرًا من الجماعة

الداخلية، وانتقد أفكارها واتجاهاتها، وهو ما يوحي بوجود صدام داخلي في كيانها.

لم يختلف المداخلة عن غيرهم من الفصائل السلفية الأخرى، في اعتقادهم بعدم جواز الخروج على الحاكم المسلم، وإن كان فاسقًا، إلا أنهم يعتبرون أنه لا يجوز معارضته مطلقًا، ولا حتى إبداء النصح له في العلن . وكان بعضهم يطلق على الرئيس المخلوع حسني مبارك "أمير المؤمنين"، وهؤلاء مازالوا يرفضون محاكمته، لأنه باعتقادهم جرى خلعه من السلطة بطريقة غير شرعية، ويعتبرون ذلك أصلاً من أصول عقيدة أهل السنة والجماعة، ومخالفة هذا الأصل يعتبر خروجًا على الحاكم المسلم.

علي أن المداخلة يرون أن الاعتراف بالحاكم والولاء له وحده غير كاف، إذا لم يتم الاعتراف بمؤسسات الدولة الأخرى، مثل مؤسسة الأزهر أو منصب المفتي، كما أنه ليس لأحد أن يخرج على فتوى علماء البلاد الرسميين.

وتتميز عن غيرها من الفصائل السلفية، بأنها تعتبر الجماعة المسلمة هي الدولة والسلطان، ما حدا بها أن تشن هجومًا حادًا على الإسلاميين الآخرين وتصفهم بالحزبية، خصوصًا الدعوة السلفية بالإسكندرية، لأنها ضد مفهوم الجماعة في رأيهم، ومن ثم فهم "خوارج" على النظام، ومبتدعة في الدين، وشنعت كذلك على جماعة الإخوان المسلمين باعتبارهم "أهل بدع وأهواء".

ويقسم السلفيون المداخلة الناس إلى فسطاطين: الأول متبع يؤخذ منه، والثاني مبتدع لا يؤخذ منه جملة وتفصيلاً. وفي نظرهم يعتبر "سيد قطب" أول من نظر للأفكار الخوارجية، وأول من فتق التكفير في العصر الحديث، حين دعا للخروج على الحكام بعد تكفيرهم وتكفير المجتمع الذي رضي بفكرهم، واستندت على أفكاره ورؤاه جميع الجماعات الخوارجية، حين شكل لأفكارهم مددًا ومعينًا.

ولكن هجوم المداخلة على "قطب"، لم يقتصر على فكرة الحاكمية والجاهلية فحسب، بل تتبعوا كتاباته كلها وأفكاره وتاريخه ومواقفه، فكان هجومها عليه

شاملاً، محاولة إسقاطه على الأقل في عيون مريديه، ممن تأثروا بشخصه وكتاباته، وذلك من خلال تفنيد الأسس الفكرية التي يؤسس عليها "قطب" أفكاره، وإثبات أن عقيدته مشوبة، ومنهجه الشرعي به خلل.

(6) السلفية الحركية:

وفي الوقت الذي نشأت فيه الدعوة السلفية بالإسكندرية، شكلت مجموعة من الشباب، نهاية القرن الماضي، تيارًا آخر في حي شبرا بالقاهرة، أطلق عليه فيما بعد "تيار السلفية الحركية"، ممن أسموا أنفسهم "سلفيو القاهرة" وكان أبرزهم: فوزي السعيد، محمد عبد المقصود، سيد العرب، ونشأت إبراهيم. ومع الوقت، انتشر هذا التيار، وصار له أنصار وأتباع يقدرون بعشرات الألوف، خاصة مع بروز شعبية بعض دعاته كفوزي السعيد. وقد أطلق بعض أتباع هذا التيار على أنفسهم اسم السلفية الحركية، وإن رفض مشايخه أية تسمية.

وبعد أحداث الحادي عشر من سبتمبر 2001، قام رموز هذا التيار بتبرير هذا الهجوم، وامتدح بعضهم "أسامة بن لادن"، ووصفوا الولايات المتحدة الأمريكية بالطاغوت الأكبر، وأفتوا بأن جهادها كجهاد إسرائيل، بعدها، تعرض هذا التيار لحصار أمني، وتم اعتقال "نشأت إبراهيم" و"فوزي السعيد"، وقدمًا مع مجموعة من الشباب السلفيين بتهمة تشكيلهم لتنظيم سري سلفي باسم "تنظيم الوعد" تزعمه "نشأت إبراهيم" إمام مسجد كابول بمدينة نصر، ومعه الشيخ "فوزي السعيد" خطيب مسجد التوحيد برمسيس مفتيًا، وضم في عضويته عناصر ترتبط بكافة الجماعات المتطرفة، وبعض من رجال الأعمال وأبناء الأغنياء ومواطني دول أجنبية مقيمين في مصر.

واعتمد منهجه على لقاءات فكرية وتثقيفية في المساجد والمنازل، يتم فيها مدارسة أفكار التنظيم، ومناقشة مبدأ حتمية تغيير المنكر باليد، وتزويد عناصره بالإصدارات والعمل على استقطاب عناصر جديدة.

وخلال هذه الفترة، تولى التنظيم تزويد المقاتلين في الشيشان والأردن بالأموال، وإرسال عناصر إلى أفغانستان لتلقي التدريب العسكري، وسعى نحو

تدبير كميات كبيرة من الأسلحة والمتفجرات، وتكليف خبراء داغستانيين بمهام التدريب، وتشكيل خلايا عضوية، بدأها في محافظات القليوبية والدقهلية وقنا والمنوفية والفيوم.

وفي مايو 2001، ألقت سلطات الأمن القبض على (87) من أعضاء هذا التنظيم ووجهت لهم اتهامات بإنشاء وتأسيس وإدارة جماعة غير مشروعة، بغرض الدعوة لتعطيل الدستور والقوانين، ومنع مؤسسات الدولة والسلطات العامة من ممارسة أعمالها، واستخدام الإرهاب في تحقيق أغراضها، من خلال القيام بأعمال رصد واغتيالات رجال الأمن والشخصيات العامة، وتفجير وتخريب المنشآت والمؤسسات المملوكة للدولة، بالإضافة إلى حيازة أسلحة ومفرقعات بدون ترخيص.

وفي سبتمبر من نفس العام، صدر الحكم بالأشغال الشاقة للبعض والبراءة لآخرين[1].

وهناك من يرى أن دور "نشأت إبراهيم" و"فوزي السعيد" لم يتعد الإفتاء لعدد من هؤلاء الشباب بجواز جمع التبرعات وتهريبها للفلسطينيين، كما أفتيا بجواز الانتقال للأراضي الفلسطينية المحتلة، للمشاركة في المقاومة المسلحة هناك. وعلى إثر ذلك، قام هؤلاء الشباب بجميع تبرعات هربوها لغزة، كما حاولوا التدريب على السلاح بهدف الانتقال لهذا القطاع للمشاركة في القتال.

ومع أن "نشأت إبراهيم" و"فوزي السعيد" قد أفرج عنهما بعد سنوات من الاعتقال، إلا أن رموز هذا التيار ظلوا ممنوعين من التعبير عن آرائهم، سواء في المساجد أو في الصحف أو الفضائيات أو حتى جلسات خاصة، حتى قيام ثورة يناير 2011، حيث كانوا التيار السلفي الوحيد الذي شارك فيها.

---

(1) يراجع:

جهادة عودة: "السلفيون في مصر - جمعية أنصرا السنة المحمدية ومسجد التوحيد برمسيس وتنظيم الوعد" في مجلة (أحوال مصرية)، العدد (22)، شتاء 2004، القاهرة، مؤسسة الأهرام، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، ص 17-22.

ويكاد يتطابق منهج السلفية الحركية مع منهج الدعوة السلفية في الإسكندرية، إلا أن السلفيين الحركيين لا يكتفون بتكفير الحاكم حكمًا فقط، لكن يذهبون إلى تكفيره عينيًا إذا لم يحكم بما أنزل الله. ويجهرون بذلك في خطابهم الدعوي، كما ينظرون إلى التبرج والسفور والمعاصي السائدة في المجتمعات الإسلامية باعتبارها من أمور الجاهلية، لكن لا يتم التكفير بها، فيما أي انحراف عن الشريعة بزيادة أو نقصان هو الكفر، وما خالف الإسلام فهو جاهلية في الكبيرة والصغيرة، وأن الكفر المراد في الآية الكريمة "ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون"، يقصد به الكفر الأكبر لا الأصغر، كما أنهم يرون بحرمة المشاركة في المجالس النيابية، لأنها تتحاكم إلى غير شرع الله، وتجعل الدستور حاكمًا للشريعة وهذا كفر.

ودائمًا ما يشن الحركيون هجومًا عنيفًا على التيارات السلفية، التي يرون أنها تهون من مفهوم المعصية، ويحصرون مفهوم الكفر في دائرة تكذيب الدين أو الجحود، ويصنفوهم بأنهم "مرجئة العصر". والمعني الأصلى للأرجاء، هو تأخير أو إرجاء حكم صاحب الكبيرة إلى يوم القيامة، فلا يقضى عليه بحكم ما في الدنيا.

ومع ثورة يناير، نزل شيخهم "محمد عبد المقصود" ومعه "فوزي السيد" و"حسن أبو الأشبال" و"سيد العربي" و"نشأت إبراهيم" إلى ميدان التحرير في يوم 20 يناير، ومعروف أنه حرم من إلقاء المحاضرات في الفترة ما بين عامي 2000، 2011، وهو من مدرسة سلفية ترى أن الثورة والخروج على الحكم جائز، بشرط أن تكون المفسدة أكبر من المصلحة، وألا تدخل البلاد في نفق الفتن والحروب الأهلية. ولم يقتصر على مشاركة بالحضور، بل قام بالتنظير لها عندما احتج سلفيو الإسكندرية علية، بما وصفوه بتعدد الرايات في الميدان، ما عني أن الثورة متعددة التيارات الأيديولوجية ومن ثم فهي ليست ثورة إسلامية شرعية، وما حدا بهذا الشيخ إلى الرد عليهم، مستشهدًا بالحديث "تقاتلون أنتم والروم عدوا واحدًا"، ومذكرًا بأنه حتى لو أن هناك مجموعات ليست إسلامية، إلا أنه

ليس هناك مانع أن يخرج السلفيون معهم. أما دعاة سلفية الإسكندرية، فقالوا إنهم كانوا غير قادرين على قراءة الحديث جيدًا، فلم يستطيعوا أن يوازنوا بين المفاسد والمصالح.

يتسم دعاة السلفية الحركية على أية حال بقدر من الوعي السياسي، لكنهم لا يميلون إلى العمل التنظيمي، ولهم أثر مقبول في الصف السلفي، وإن اختلفوا مع الدعوة السلفية، رغم وجود صلح شكلي بينهما.

علي أنه يبدو ضروريًا بعد هذا الجردة العجلى للتنظيمات السلفية، أن نشفعها بتبيان طبيعة العلاقات الفكرية والحركية بينها:

فجماعة أنصار السنة المحمدية ترى أنها الجماعة الممثلة للتيار السلفي بمصر، وهو ما يتضح فيما ذكره "عبد الله شاكر" أحد رموزها: "أنصار السنة هي التي تحمل الدعوة السلفية، وعلى من ينتمي إلى هذا المنهج، أو يبحث عنه، أن يرجع إلى أنصار السنة، فلنا تواجد فعلي من خلال موافقة الجهات الرسمية على أعمالنا المختلفة، فهذا أصل منهج السلف".

ويسير على هذا المنوال جماعة الدعوة السلفية بالإسكندرية، حيث يدين رموزها لقيادات أنصار السنة المحمدية، إذ يقول "ياسر برهامي": "شيوخهم شيوخنا، وهم يمثلون مرحلة أساسية في الدعوة السلفية، نحن مازلنا ننقل عن هؤلاء الأفاضل، ونعتمد على كلامهم اعتمادًا قويًا مثل الشيوخ محمد حامد الفقي وأحمد شاكر". وإن أخذ "برهامي" على الجماعة تسلط أتباع الفصيل المدخلي على كثير من آليات أنصار السنة، ويتكلمون باسم أنصار السنة، ويقولون بأن "حسني مبارك" هو أمير المؤمنين، وأنه الحاكم الشرعي وولي الأمر.

أما المدخلية، فترى أن الجماعة المسلمة هي "الدولة والسلطان"، ومن ثم فهي تشن هجومًا حادًا على الجماعات الإسلامية وتصفها بالحزبية، وتعتبرهم "خوارج" على النظام، ومبتدعة في الدين، ومن ثم فإن هجومهم عليهم يهدف إلى إنهاء الفرقة في الأمة، والتفافها حول سلطاتها.

وثم تقارب جلي بين الدعوة السلفية وجماعة الإخوان المسلمين، بمثل ما يورده الشيخ الدكتور "أحمد النقيب": "إن نعل الإخواني أحب إلينا من أمة هؤلاء العلمانيين". ورغم ذلك التقارب، فإن الاستقطاب الذي تمارسه الدعوة مازال قائمًا، إذا يكمل النقيب: "ومن يدري، لعل هناك ثورة تكون في داخل الصفوف، تشجيعهم إلى أن يغيروا بعض الأنماط الفكرية التي تبنوها، مثلما انفتحوا على اليساريين والقوميين والناصريين والليبراليين والأقباط. إن صدورهم تتسع لكل الناس".

ثالثًا: المشروع السياسي

وفي مصر، تولت مختلف فضائل الحركة الإسلامية مؤخرًا تشكيل أحزاب سياسية، حيث شكلت جماعة الإخوان المسلمين حزب الحرية والعدالة، والجماعة السلفية حزب النور، والفضيلة والأصالة، والإصلاح، وجماعة الجهاد حزب السلامة والتنمية وجبهة الإصلاح، والجماعة الإسلامية حزب البناء والتنمية.

ورغم محاولة الحركة السلفية التبرؤ من "نية" العمل السياسي، واعتباره من "المفاسد"، أو تلبسها القول الاعتقادي، إلا أن ممارستها اليومية تشي باستبطانها هذا العمل، حيث تتواجد بعض من مدلولاته في أشكال حياتها اليومية.

مثال ذلك، قيامها بإنشاء مشروعات اقتصادية متوسطة وصغيرة، شملت مجالات عديدة (الاستيراد والتصدير، الميديا والإعلان، تجارة المشغولات الذهبية، والخدمات البترولية، التوكيلات التجارية، التصنيع الغذائي، وإنتاج الدواجن، الغزل والنسيج، وتجارة التجزئة..)، وهي مشروعات تضع بين أهدافها مساعدة الأحزاب السلفية التي قامت بعد ثورة يناير 2011، وتقديم الدعم للمرشحين السلفيين والمساهمة في حملاتهم الدعائية. وكلها ممارسات تفصح عن مصالح اجتماعية، تعتبر الأساس المفسر لقدرة الجماعة السلفية على التجنيد وحشد الأتباع، دونما تعويل يذكر على رأي عام سائد، بل اعتمادًا على إستراتيجية قصيرة

النفس، إلى جانب الدوافع الأخلاقية، بما يجيز القول بأن الدعوة السلفية تبدأ من الاستقامة الفردية، وصولاً إلى الفعل الجماعي السياسي.

وقد مارس السلفيون السياسية قبل الربيع العربي بعقود، في باكستان والكويت والبحرين والسودان، وعملت سلفية الصحوة في السعودية بالسياسة من خلال مذكرة النصيحة والانتخابات البلدية سنة 2004، ومارست الدعوة السلفية بالإسكندرية السياسة، من خلال دعوتها إلى مقاطعة الانتخابات البرلمانية إبان حكم مبارك، وإن جاز القول إن تلك التجارب لم تؤطرها قوالب حزبية، ولم تحظ باهتمام إعلامي يذكر.

وينوه هنا أن الدعوة السلفية حاذرت، أيام مبارك، الغلو في التكفير، أو اللجوء إلى العنف، أو المشاركة في الانتخابات البرلمانية، ووجدوا في الأعوام الثلاثين لنظام "مبارك"، فرصة لعزلة اختيارية رأوها مناسبة لإنجاز مشروعهم، خاصة وأن المواجهات السلفية بين أجهزة الدولة الأمنية وجماعة الإخوان المسلمين وجماعات الإسلام الجهادي، أدت إلى بروز بعض من التوافق، وربما التسامح الأمني والسياسي، مع بعض الجماعات السلفية، والتي كانت تدعي أيامها الابتعاد عن العمل السياسي المباشر، والتركيز على العمل الدعوي والتربوي، وهو ما فتح الأبواب أمامهم، ليتجولوا في كافة المناطق، وينشروا فيها أفكارهم فيما لا يمكن لعمل جماهيري واسع، حتى وإن كان في حدود أنشطة خيرية من قبيل جمع الزكاة وتوزيعها على الفقراء، أن يتم بعيدًا عن أجهزة الأمن، التي كانت على علاقة منتظمة بهم، وتقدم لهم خدمات أقلها السماح لهم بالأنشطة الخيرية والدعوية، مثل جمع الأموال وقوافل الدعوة والندوات الدينية. ما عني أن أجهزة الأمن كانت تعرف أماكنهم، لكنها كانت تغض عنهم الطرف، وإن لم يمنع ذلك من المتابعة الدقيقة لتحركاتهم، ورصد خطواتهم، لكن بدون غلظة في التعامل، أو شدة في المطاردة، حيث كان مبدأ "عدم الخروج على الحاكم" هو ملاذهم للإفلات من عصا أمن الدولة الغليظة، والمساعدة لهم في الانتشار.

(1) الموقف من ثورة يناير:

ولعل المتتبع لتبعيات ثورة يناير، اطلع على بعض معالم الارتفاع الجلي في "الطلب على التدين"، حيث يتأكد مدى سيطرة دعاة التيار السلفي على المشهد الديني والسياسي بعد الثورة، وبات واضحًا استعانة الدولة بجميع مؤسساتها، التي كان يقودها المجلس العسكري، بكبار دعاة التيار السلفي من ذوي "الأفكار المعتدلة"، ممن يحظون بقبول شعبي كبير في توجيه المواطنين إلى التهدئة والتعاون مع الدولة وفض الاعتصامات والتظاهرات، كما بدا واضحًا سيطرة الدعاة السلفيين على شاشات التلفزيون الرسمي للدولة، وعلي المساجد الرئيسية بها.

وربما لم تسفر ثورة يناير 2011 عن بروز قوة سياسية واجتماعية في المجتمع المصري، بقدر ما أبرزت هذا التيار السلفي، رغم أنه لم يمثل من قبل رقمًا في خارطة الحراك السياسي، فيما كان يري التصفية والتزكية والتحلية، ويعبر بشكل عام عن تحفظ تجاه الثورة وشبابها الذي لم يجلس إلى المدارس السلفية للتعلم. وإن جاز إيعاز هذا الظهور اللافت إلى تراجع دور الأزهر في نشر الدعوة لفكر وسطي إسلامي، وكصدى لانتشار المد الشيعي في بعض الأقطار العربية، والدفع تجاه دور نشط للسعودية افتقدته مع الثورة، والفراغ المؤسسي والقانوني والأمني الذي أوجدته الثورة.

ففي الأيام الأولى للثورة، أصدرت جماعة أنصار السنة المحمدية بيانًا ناشدت فيه الشباب الرجوع إلى العلماء الربانيين السائرين على منهاج النبوة في كل المستجدات، وإفساح السبل للدعاة إلى الله، وتفعيل العمل بالشريعة، ونصح الشباب بالعودة إلى أعمالهم.

وشن السلفيون المداخلة حملة ضد مجاهدي الكيبورد Key – Board ولوحات المفاتيح الذين يسهرون إلى السحر الأعلى، ورأت فيها يحدث خطة بشر بها أحبار الماسونية وأنبياء إسرائيل وشيوخ صهيون، ولا يستبعد أن يكونوا هم الذين أتوا بالجمال والخيول إلى ميدان التحرير، وهو عين ما جاهر به الداعية

السلفي "محمد سعيد رسلان"، حين ذكر أن الثورة: "عمل لا يتناسب مع الإسلام، بل هو خروج عليه"، وأن من قاموا بها "ليسوا شهداء، بل خوارج"، ورأى فيها جزءًا من الخطة التي بشر بها أحبار الماسون وأنبياء صهيون، وأن من قاموا بها هم خريجو وطلاب الجامعة الأمريكية، يتبعهم ويساندهم الفنانون المخلون والمخرجون السفهاء وأصحاب العري والسفور والباحثون عن تطليق الفضيلة"[1].

أما الدعوة السلفية بالإسكندرية، فأعلنت عدم المشاركة في التظاهرات، واستنكرت أعمال التخريب، وأكدت على هوية مصر الإسلامية، وعلي أن الأمان الحقيقي للأقباط هو في الشريعة، وتنادت بإطلاق حملة على عدم المساس بالمادة الثانية من الدستور. وعقب تنحي "مبارك"، استنكرت ما حدث من تنحيته بسبب المظاهرات والإضرابات، واعتبرته دعوة مظلوم استجاب لها رب العالمين.

وكانت حجة دعاتهم في عدم الاشتراك في الثورة، هي عدم كشف طابعها الإسلامي للغرب، حتى لا يسارع إلى ضربها. ومع الاستفتاء على التعديلات الدستورية في 19 مارس نفس العام، أصدرت أول بيان لها، طالبت فيه الشعب المصري بالمشاركة في الاستفتاء، والموافقة على التعديلات، ضمانًا لعدم التعرض للمادة الثانية من الدستور، والتي تنص على أن الإسلام هو دين الدولة.

وفيما يتعلق بالسلفيين الحركيين، فقد حرصوا على التواجد في ميدان التحرير، وشددوا على أن خروج المتظاهرين ليس مخالفًا للدين، فيما يغيرون، المنكر بألسنتهم، وتنادوا بإعانة كل من سعى لإقامة معروف او إزالة منكر، حتى وإن كان ظالمًا فاسقًا.

ويشار هنا إلى أن ادعاء عدم الاشتغال بالسياسة، والتوافق والمهادنة مع النظام السابق، ثم التحول بعد نجاح الثورة، مثل طريقة الجماعة السلفية وأسلوب

(1) أبو عبد الله محمد بن سعيد رسلان، مرجع سابق، ص 27.

خطابها ومنحى رموزها، وبخاصة حين مالت إلى اتخاذ مواقف نقيضة في إطار التغيرات المتلاحقة، وهي مواقف جمعت بين المبادرة والتعبئة والغموض والازدواجية، وتعدد الأصوات بين الغلو والتشدد والمرونة واللين ورفع المطالب السياسية، بذريعة أن "واجب الوقت" قد غير الهدف من "التصفية والتربية" إلى تطبيق الشريعة باعتلاء السلطة.

والأمر هنا يتعلق بأنه ومنذ الأيام الأولى للثورة، تحول فصيل من السلفيين من أتباع السلفية الحركية من وقوفهم في خندق النظام، إلى محاولة ركوب موجتها، فشاركوا في اللجان الشعبية لحماية الممتلكات، وقاموا بعدد من المظاهرات، ونظموا قرابة مائه ندوة ومؤتمر بالمحافظات، وبدأ تواجدهم، وليّ ذراع الدولة، في ظل غياب القانون وضعف قبضة الأمن، وارتخاء يد الدولة، ومحاولتهم البحث عن موقع في الخريطة السياسية الجديدة.

وفي محاولتهم لركوب موجة الثورة، دأبوا على إقصاء "الآخر"، وهو ما يبدو في محاولتهم السيطرة على بعض مساجد الأوقاف، باستبعاد خطبائها الرسميين بالقوة، وإنارتها بمصابيح خضراء، واتهامهم الأزهر بالفساد في موالاته للدولة، والعمل على تفرقة الحركة الإسلامية وتشتيتها، ووصمهم الطرق الصوفية بأنها تعمل على خدمة ما تسميه "مخططات أمريكية"، لفصل الدين عن الدولة، وإقصائه نهائيًا من الحياة السياسية، ومواجهة التيار السلفي في مصر، وبأنها تعمل على نشر الخرافة والدجل وإلصاقها بالدين الإسلامي.

وبهذا التوجه، لم يتورعوا عن استخدام العنف، حين قام فصيل منهم عقب الثورة وتحت مسمى اللجان الشعبية، بإثارة الذعر في منطقة كرداسة بالجيزة، بزعم إقامة حدود الله ومساعدة الشرطة، وكان لهم دور الحشد في استفتاء 19 مارس، وهو الاستفتاء الذي ضللوا فيه المصريين بأن من يقول نعم سيدخل الجنة، وخاضوا "غزوة الصناديق" يوم الاستفتاء على التعديلات الدستورية،

تلتها "غزوة الأضرحة"، حين لجئوا إلى هدم بعضها[1].

ولم يقتصر السلفيون على هدم هذه الأضرحة، بل تولى بعضهم في مدينة قنا إقامة الحد بأيديهم على مواطن قبطي، قاموا باقتحام منزله وإتلاف سيارته وقطع أذنه، وتلك عادة لم تعرفها حدود الله، ولكنها عقوبة قبلية في الجزيرة العربية لمن يخون عهدًا مع القبيلة. وقاموا كذلك بإحراق مسكن الكاتب "علاء حامد" في قريته بمحافظة الغربية، واتهامه بالكفر، لأنه روج لأفكار حزبه الجديد "الحزب العلماني المصري". وقد سبق للشيخ "عمر عبد الرحمن" أن أفتى بإهدار دم هذا الكاتب، إثر صدور روايته "مسافة في عقل رجل".

ولم يكن السلفيون بعيدين عن تحطيم بعض تماثيل المتحف المصري، أعقبه تغطيتهم لتمثال (حوريات البحر) الإغريقي بميدان الرأس السوداء في الإسكندرية بالأقمشة، وربطه بالحبال، بحجة أن تماثيل الأنثى يجب أن تكون منقبة، وتتم تغطية وجوهها، وباعتباره فعلاً "إباحيًا" خارجًا، إضافة إلى قيامهم بهدم نسخة من تمثال "سنوسرت الثالث" في المنصورة، وتمثال "عبد الناصر" في أسيوط، ومحاولة تحويل مدينة الإسكندرية، وهي مقرهم المختار، إلى وكر لهم، وإثارة موضوع المادة الثانية من الدستور، وإيقاظ الفتنة الطائفية الذي أدى إلى ضرب كنيسة الشهيدين، وقطع خطوط السكك الحديدية في قنا، والقيام هناك بعصيان مدني، بحجة رفضهم تعيين محافظ قبطي، وحرق محل خمور.

---

(1) في الإسكندرية وحدها، قاموا بهدم سبعة مساجد بها أضرحة، هي: ضريح سيدي القاضي سعد بن عثمان، وضريح سيدي الشيخ حافظ السلفي بالسكة الجديدة بقسم اللبان، ومسجد وضريح سيدي محمد الحلوجي بالجمرك، ومسجد وضريح سيدي عبد الغني الشاذلي بالجمرك، وضريح سيدي القاضي الشيخ سلامة الراسي وسيدي يوسف العجمي برأس التين، وضريح الست نعيمة. يضاف إلى ذلك، تغيير معالم سبعة أضرحة أخرى بالمدينة، هي: أضرحة التركي والوفائي وخضر الأنصاري الوقاد والتابعي والمغاوري والبدوي وسرور، من إجمالي سبعين ضريحًا تسكن مساجد الإسكندرية، علاوة على محاولة هدم ضريح سيدي اللاذقي الملاصق لكنيسة دميانة، وتم كل ذلك بذريعة حرمة بناء المساجد مع القبور، وحرمة الصلاة فيها، وتكفير التبرك بالأولياء.

آخر الغزوات التي خاضوها، هي "غزوة الأسيرات"، حين قاموا بتنظيم اعتصام مفتوح أمام مقر المجلس العسكري، للمطالبة بالإفراج عن مسيحيات أعلن إسلامهن، واحتجزتهن الكنيسة.

ولعل مسمى الغزوة الذي استخدموه في الحديث عن يوم الاستفتاء على التعديلات وهدم الأضرحة، وفك الأسيرات، يمكن إرجاعه إلى واقعة حدثت في المنطقة الشرقية بالسعودية عام 2004، حين هاجم عدد من أعضاء تنظيم القاعدة السعودي مدينة الخبر، وعرفت أيامها "بغزوة الخبر".

وفي المجمل، تشير الوقائع إلى أنه حيثما لا تكون الجماعة السلفية ممسكة بالزمام الحاسم للأمور، فإنها تبادر إلى إعادة إنتاج المآزق والاضطرابات، كي تسارع إلى الانطلاق من أجل حلها.

(2) ائتلافات:

وقد أسفرت الشهور التالية لثورة يناير، عن تفتت وإعادة تشكيل العديد من جبهات التحالف الإخواني السلفي والليبرالي العلماني، مما زاد في أعداد الفاعلين على الجانبين، وتعقد خارطة العلاقات بين تكوينات التيار السلفي، خصوصًا مع تداخل الدعوي والسياسي والإعلامي والحركي، وظهور العديد من بدائل التقارب والتضافر بين فواعل التيار.

ويمكن استبانة هذا التعقد في أعقاب تخلي الرئيس الأسبق "مبارك" عن الحكم، حيث ظهرت جماعات سلفية جديدة على الساحة، شكلت ائتلافات متنوعة، أهمها" ائتلاف الشباب السلفي بجامعة عين شمس" و "ائتلاف الشباب السلفي بجامعة القاهرة" و"ائتلاف شباب الدعوة السلفية بالشرقية "و "اتحاد شباب السلف المحب لمصر" [1].

على أن أبرز هذه الائتلافات، يمكن معاينتها في مجلس شورى العلماء، والهيئة

---

(1) ماهر فرغلي، مرجع سابق، ص 53.

الشرعية للحقوق والإصلاح، والحركة السلفية من أجل الإصلاح (حفص)، والجبهة السلفية، وائتلاف شباب مصر الإسلامي، وهيئة توحيد الصف:

كانت النواة الأولى هو "مجلس شورى العلماء" ومهمته إعمال القواعد الكلية والنصوص العامة لاستنباط الأحكام المناسبة للنوازل، وبخاصة ما يتعلق بدعم العمل السياسي دون التورط فيه، ولا مانع شرعًا من المشاركة السياسية، باعتبارها من وسائل التمكين للدعوة ونشرها.

وتأسس المجلس في مارس 2011، وضم عددًا من أكبر المشايخ السلفيين، وان اتفق إلى تمثيل الرموز القاهرية والدعوة السلفية، ونجح في الدفع بحازم صلاح أبو إسماعيل مرشحًا عن التيار السلفي في انتخابات رئاسة الجمهورية، ونادى عقب سقوط حكم الإخوان بإرجاع الرئيس المنتخب، وإجراء انتخابات برلمانية، والإفراج عن المعتقلين.

بعدها أقيمت "الهيئة الشرعية لحماية الحقوق والإصلاح"، من أجل الحفاظ على المادة الثانية من الدستور، وتطبيق الشريعة الإسلامية، ووضع دستور إسلامي يستند إلى القرآن والسنة.

واعتمدت الهيئة على جمع أطياف التيار الإسلامي من سلفي وإخواني وأزهري في إطار جامع، وضمنت عددًا كبيرًا من رموز تلك الفصائل، إلا أن غلبة الفصيل السلفي، وتطاوله على دور الأزهر، عطل أعمالها بشكل كبير، وإن نجحت في تعبئة وشحن الجماهير للتصويت على تعديلات دستور 1971 في مارس 2011، وكان هدفها الكامن هو أن تمثل بديلاً للأزهر، وبخاصة حين أسست ما سمي "مجلس شوري العلماء" كبديل لهيئة كبار علماء الأزهر.

وتوصف الهيئة بأنها علمية إسلامية وسطية مستقلة، تتكون من مجموعة علماء وحكماء وخبراء من شتى التيارات الإسلامية المختلفة، لمحاولة الاجتماع فيها بينهم على كلمة سواء في "النوازل" التي تمر بها مصر، وأصدروا بيانًا وقع عليه أكثر من ثلاثين، منهم "محمد عبد المقصود"، و"محمد إسماعيل المقدم"، و"نشأت

أحمد". ومع تعاظم الأحداث، اقترحوا أن يخرجوا بيانًا ثانيًا مثل البداية الحقيقية لنشوء الهيئة، وجاء بعد يوم من تنحي مبارك، ووضعوا اللائحة التأسيسية لها في نفس اليوم، وضمت الهيئة عددًا كبيرًا من العلماء والدعاة من مختلف الاتجاهات والتوجيهات الإسلامية، مثل أنصار السنة المحمدية فيها "جمال المراكبي"، ومن الدعاة "محمد حسان" و"محمد حسين يعقوب"، ومن الدعوة السلفية "ياسر برهامي"، وضمت في عضويتها أيضًا "محمد يسري إبراهيم" أمين عام الهيئة، و"خيرت الشاطر" نائب المرشد العام لجماعة الإخوان المسلمين، و"حازم صلاح أبو إسماعيل" كعضو بمجلس الإفتاء، ووصل عدد أعضائها إلى ثمانين، وترأسها "نصر فريد واصل" المفتي السابق.

وقد وضعت الهيئة أهدافًا لها، منها البحث في القضايا والمستجدات بما يساعد على حماية الحريات والحقوق المشروعة، وتحقيق العدالة الاجتماعية ، وإيجاد مرجعية تحيي وظيفة العلماء والحكماء في الأمة، ومعاونة أهل الحل والعقد في دعم الحريات وتحقيق الإصلاح، وكذلك العمل على وحدة الصف وجمع الكلمة، وتقديم حلول للمشكلات المعاصرة وفق منهج الوسطية، وكذلك التنسيق مع مختلف القوى والمؤسسات الإسلامية والشعبية، وترسيخ القيم الإسلامية، مع مبادئ أخرى تساعدها في التأثير في اتخاذ القرارات، منها المنهجية الأخلاقية في العلم والعمل، وشمولية طرح وتناول مختلف القضايا، والشورى في القرارات العلمية والعملية، مع سعي لأن يتمتع غير المسلمين بكل حقوقهم الشرعية. وكونت الهيئة عدة لجان لتنفيذ تلك الرؤى والخطط، وطالبت المجلس العسكري بالعودة لثكناته.

ويلاحظ أن مؤسسي هذه الهيئة فصيل سلفي محدد، لا يمثله سوي مجموعة صغيرة تتركز أغلبها في محافظة البحيرة، وهي مرتبطة فكريًا بالمجموعة السلفية الموجودة في السعودية ولندن، وتصدر مجلة (البيان) الإسلامية بمقر مجلة (البيان) في الرياض، أو عبر المركز العربي للدراسات الإنسانية بالقاهرة.

وفي 21 مارس 2011، كونوا "ائتلاف دعم المسلمين الجدد"، ويستهدف محاسبة كل من تورط في خطف أو اعتقال أو تعذيب أي مسلم حديث الإسلام، وفك أسري المسلمين الجدد، والأسيرات في الكنائس.

ويضم هذا الائتلاف عددًا من الرموز السلفية، بمشاركة قيادات من جماعة الإخوان المسلمين، والجماعة الإسلامية، منهم "عبد المنعم الشحات" المتحدث باسم الدعوة السلفية بالإسكندرية، و"عبد المنعم البري" رئيس جمعية علماء الأزهر، و"حافظ سلامة" قائد المقاومة الشعبية بالسويس، إضافة إلى مجموعة من المحامين السلفيين، ويترأسه "حسام أبو البخاري".

وصدر قرار من مجلس شورى جماعة أنصار السنة المحمدية يوم 11 مارس 2011، يعتبر نقطة تحول في أنشطتهم، يجيز عدم الممانعة شرعيًا من المشاركة في الانتخابات، باعتبارها إحدى وسائل التمكين للدعوة.

وفي إطار هذه الائتلافات، نشأت كذلك الحركة السلفية من أجل الإصلاح (حفص)، وأسسها "رضا الصمدي" كحركة إصلاحية، تعتمد المنهج السلفي في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وتستلهم التجربة الحضارية الإسلامية التي قادها سلف الأمة الصالح، كي يتسلم المسلمون قيادة العالم من جديد، وهو ما كان مثار نقد من أتباع السلفية العلمية، التي اتهموها بالمبالغة.

كما ظهرت الجبهة السلفية، وضمت أكثر من (25) ائتلافًا وجبهة، وتكونت نواتها في محافظة الدقهلية، وتعني بتصحيح الصورة الخاطئة عن التيار السلفي، وتحرص على الاستقلال عن رموزه الإعلامية.

ونشأ ائتلاف شباب مصر الإسلامي، محددًا أهدافه في وأد الفتنة وقطع الطريق على مثيري الشغب، وفك أسر المسيحيات اللائي أعلن إسلامهن واعتقلتهن الكنيسة، وتوفير الحماية القانونية لكل من يبتغي اعتناق الإسلام.

أما هيئة توحيد الصف، فتعمل على نفس أهداف مجلس الشورى والهيئة

الشرعية، وتضم ممثلين عن الأزهر، ومشيخة الطرق الصوفية للمرة الأولي، ومجلس أمناء السلفية، ونقابة الدعاة المصرية، وجماعة الدعوة والتبليغ، والجماعة الإسلامية، وأنصار السنة المحمدية، والإخوان المسلمين، ورابطة علماء ودعاة الإسكندرية، والجمعية الشرعية.

وكافة تلك الكيانات، تمثل محاولات التيار السلفي المتكررة نحو التنسيق والتكتل في مواجهة القوى المعارضة، وتعكس إدراكًا بوحدوية التحديات التي يمثلها المد العلماني الليبرالي في مصر، وان لم تقم بناء على تخطيط مسبق، أو ترتكز على هيكل تنظيمي حقيقي، كما لم تعتمد على مراجعات فقهية أو فكرية، تؤمن لها الانتقال من العمل الدعوي إلى السياسي.

أجيز، على أية حال، في إطار هذه الائتلافات اختلاف الفرقاء حول المشاركة في العمل السياسي، وإن بدا اتفاقهم الضمني حول إبعاد مشروع الدولة المدنية الذي تنادى به شباب التحرير بدايات الثورة، وهو المشروع الذي يقترب مما صاغه الفيلسوف "جون لوك J. Locke" في القرن السابع عشر، وعني به الخروج من الحكم الديني من خلال نقد نظرية الحق الإلهي في حكم الشعوب، وإقامة شرعية الحكم على العقد الاجتماعي بموافقة المحكومين ورضاهم، والفصل بين السلطات للقضاء على أشكال التعسف والاستبداد[1]. وهو اختلاف ترجم نفسه في مواقف أربعة، راوحت بين الممانعة والتستر والتأييد والمراوحة:

يعني موقف الممانعة بالابتعاد عن السياسة، ويطلق على أصحابه "خوارج الحركة السلفية الحديثة"، وفيه تبرز مقولات النصيحة للحاكم من خلف الستار، وتحريم الخروج عليه ومعارَضته علنا، ويستوي في هذا الموقف تلك الجماعات التي شرطت هذا الابتعاد بإقامة الحاكم لشرع الله والبراءة من المشركين، أو الجماعات التي أخلت مسئولية الحاكم من إقامة الشرع وواجب الولاء والبراء

(1) أنور مغيث: في الدولة المدنية، القاهرة، مطبوعات المجلس الأعلي للثقافة، 2012، ص 12.

ومن أشهر دعاة هذا الموقف "محمد سعيد رسلان"، الذي شن هجومًا على السلفيين لتأسيسهم الأحزاب، وأشاعوا التحزب في الأمة[1].

ويتم ذلك بدعوى اهتمام الحركة السلفية بالاستقامة الفردية، وليس الفعل الجماعي الذي يتوخى أهدافًا دنيوية، ما حدا بالبعض من رموزها إلى اعتبار الاشتغال بالسياسة بابًا إلى الفتنة، يجر إلى تنازلات غير مقبولة، وهي بمنطقهم خيانة للأصول، ناهينًا عن اعتراضهم على تفاصيل في العملية الانتخابية، تتعلق بحساسية "المؤمن" من أن يتنافس على السلطة، أو يسعى إليها، مزكيًا نفسه على الآخرين، وعلى تساوي كافة أفراد المجتمع في أصواتهم، أيًا كانت درجة علمهم وانضباطهم السلوكي والأخلاقي، أو على الأطر الأيديولوجية التي تتم فيها هذه العملية.

أما موقف التستر، فيتمثل في المشاركة السياسية الخفية، عبر إدانة أشكال التفاعلات السياسية المفتوحة من أحزاب وجمعيات، بينما تتم ممارسة التفاهمات السياسية مع السلطة أو المعارضة من وراء الستار، ويتفق مع هذا الموقف الدعوة السلفية.

والموقف الثالث هو التأييد والمشاركة السياسية المفتوحة، إما بالمطالبة بالخروج على الحاكم وجهاده، كالحال لدى الجماعة الإسلامية والجهاد الإسلامي، أو بالإصلاح السياسي بدعوى أن فريضة التوحيد تستلزم محاربة "شرك الحاكمية" في الدول والمجتمعات الحديثة، مثل الحركة السلفية من أجل الإصلاح "حفص".

ويتبدى موقف المراوحة في إمساك العصا من المنتصف، ويقف على قمته جماعة أنصار السنة المحمدية، التي لا ترفض أن تشارك غيرها من السلفيين في العمل السياسي، وفي نفس الوقت لا تعمل بالسياسة، ويضاف إليها "أبو اسحق الحويني"، الذي لم يرفض المشاركة في العمل السياسي ولم يؤيدها.

(1) محمود بكير: ماذا لو حكم الإسلاميون؟، القاهرة، دار وافد، 2011، ص 11.

(3) **الأحزاب السلفية:**

وتمثل هذه الأحزاب إحدى أكثر معطيات الواقع السياسي التباسًا، على ما تختلط فيها المقولات القيمية والنظرية حول السلطة والمجتمع والتاريخ، بمفردات المرحلة الانتقالية الحالية، وهو ما أطر خطاب التبرير السياسي لعمليات إنشائها وتفكيكها، وساعد عليه اعتماد ذراعها السياسي على كبار مشايخ السلفيين، وعدم وجود تيار قوي يعمل في الشارع السياسي بحرفية ومهنية.

وتشير الخارطة السياسية إلى تواجد سبعة أحزاب سلفية، يقف على رأسها حزب النور المستند إلى الدعوة السلفية، بجانب أحزاب أخرى، هي: حزب الأصالة، حزب الإصلاح والنهضة، حزب البناء والتنمية، حزب الفضيلة، حزب الإصلاح، وحزب الوطن.

نحن إذن أمام طيف سلفي واسع، لديه قدر كبير من التنوع داخله، وإن بدت الدعوة السلفية هي القوة المؤثرة، وحزب النور هو المعبر عنها سياسيًا.

ويعد حزب النور أول حزب تمت الموافقة عليه، ويتضمن برنامجه النص على أن الشريعة الإسلامية مصدر التشريع، وتأكيد تأمين الحرية الدينية للأقباط، وإقامة دولة حديثة، واستقلال الأزهر، والقضاء على النظام الربوي في البنوك والإقراض، والتوسع في التمويل الإسلامي، وقد أعلن الحزب أن أبوابه مفتوحة للجميع، مع رفضه تمرير الانتخابات البرلمانية، دون المنافسة على أغلب مقاعدها، خاصة في الإسكندرية، واعتباره الصوت الانتخابي للمرشح السلفي صدقة جارية.

وتتضح سيطرة فكرة الهوية بشكل ملحوظ في برنامج هذا الحزب، حيث يفرد قسمًا خاصًا لموضوع "الثقافة والهوية"، ويعطي أهمية قصوى لضرورة تعميق الهوية الإسلامية لمصر، وضرورة أن تنضبط كافة مناحي الحياة بضوابط الشريعة، مع إيلاء اهتمام خاص لمؤسسة الأزهر، ومحاولة إعادة بعث دوره كمراقب على تنفيذ المرجعية الإسلامية[1].

---

(1) برنامج حزب النور، ص 46.

وقد استطاع الحزب، اعتمادًا على التنظيم النسبي والانتشار الكبير لأنصار وأتباع الدعوة السلفية الأم، أن يجمع توكيلاته، ويؤسس مقارًا له، استعدادًا للمشاركة في العملية السياسية والاجتماعية الواسعة بعد الثورة. وعمل وحده في العمل السياسي، واثقًا من قدرته على أن يشارك الإخوان المسلمين، الجماعة الأكبر والأشد في تمثيل الإسلاميين سياسيًا، ما حدا به أن يتحرك وحده، ولم يهدر وقته في حوارات مع الإخوان، وقرر أن يدخل الانتخابات بقوائم منفردة، استنادًا إلى شعورهم بقوتهم السياسية، وأن يحددوا لأنفسهم وللقوى السياسية الأخرى النسب التي يستحقونها. وهو ما جعله يقرر الإفلات من هذه الهيمنة، وتأكيد قدرة الوافد الجديد على أن يكون له وجوده وقوته في الساحة السياسية.

كانت أكثر التقديرات تفاؤلاً توحي بأن حزب النور السلفي سوف يحصل على نسبة تتراوح بين (10-15٪)، فيما جاءت النتائج بمفاجأة احتلاله القوة الثانية في البرلمان، متقدمًا على الأحزاب الليبرالية القديمة مثل الوفد. فقد استطاع الحصول على (25٪) من المقاعد.

علي أن هناك من يأخذ على هذا الحزب، قابليته للتوظيف أمنيًا، وقبوله في كل الحالات التحول إلى رهينة لدى النظام الحاكم.

وقد لوحظ اتسام سلوك السلفيين في البرلمان بالسطحية، نظرًا لحداثة عهدهم بالشأن السياسي، وانحيازهم للمرجعية الدينية على حساب المرجعية السياسية، وهو ما بدا في قيام أحدهم بالآذان داخل البرلمان، وآخر بالاستدراك على القسم الذي كان عليه أن يؤديه، وإثارتهم لموضوع حد الحرابة، أو تحديد سن زواج غير المصري من المصرية، والاشتراط على فارق لا يتجاوز خمسة وعشرين عامًا، وحرصهم على إلغاء ذلك. ويكن إيعاز تهافت سلوك الأحزاب السلفية السياسي، لصلتها بفصائلها، تلك التي لا تحكمها مبادئ البرامج والإجماع (عدم وقوفهم حدادًا) على وفاة البابا شنودة، الاندفاع إلى المشاركة في صوغ قوانين لا تمس قضايا الجماهير الأساسية أو احتياجاتهم، مكافحة العري، تحريم المتاجرة في الخمور،

قيود على قطاع السياحة، منع تنظيم الأسرة..)، والنقاش العلني، بل تسودها التراتبية المشيخية والولاءات الشخصية.

ولهذا، من المؤكد حدوث التصادم بين مرجعتهم الدينية والسياسية، حيث سيتم الانحياز إلى المرجعية الدينية، والتي قد تمدهم بمفاهيم ومسوغات، مثل عدم شرعية الوطن بصورته الحالية، وعدم شرعية النظام والرموز والمؤسسات.

والأمر فيما يخص علاقة السلفيين بالسياسة، يتعلق بأن الأحداث المستجدة في العالم العربي، مثلت صدمة عنيفة للتيارات السلفية بعامة، فيما لم يكن أغلبها يشارك في اللعبة السياسية، بل كانت تتخذ موقفًا سلبيًا تجاه العمل السياسي والحزبي، وهو موقف يرتبط لديها بتحفظات نظرية وفكرية تجاه الديمقراطية ومخرجاتها، وتتباين طبيعتها بين هذه التيارات:

فالتيار المحافظة اختار الدعوة والتعليم، ورفض مبدأ المشاركة السياسية، مركزًا جهوده على ما يعتبره تصحيحًا للجوانب العقيدية والعلمية، والرد على العقائد والأفكار التي يراها منحرفة، مع التمسك بطاعة ولي الأمر.

وتيار ثان راديكالي، تمثله السلفية الجهادية، وتحديدًا التيار الجامي أو المدخلي، وتقوم مقاربته السياسية على التكفير ورفض العمل السياسي وتبني التغيير بالقوة.

وثم تيار ثالث كان يرفض المشاركة السياسية، واتخذ تاليًا موقفًا وسطًا، يجمع بين العقائد والأفكار السلفية من جهة، والعمل الحركي والمنظم وحتى السياسي من جهة أخري، ويؤمن بالإصلاح السياسي وسلمية التغير ومشروعية المعارضة، ورفض الخيار المسلح في إدارة الصراع الداخلي، ما نتج عنه تشكل أحزاب سياسية سلفية. وقد فرض عليه الانخراط في السياسة، بغرض الدفاع عن النفس في مواجهة سلطة تستهدفه، أو رغبة طموحة في ترجمة الوجود الاجتماعي إلى رقم سياسي، أو يمهد له سكة فسيحة لنشر دعوته، مع أن الفقه الذي يتمسكون به يتحدث عن الفرق وليس الأحزاب، والبيعة وليس الانتخاب، وأهل الحل

والعقد وليس البرلمان، والشورى وليست الديمقراطية[1].

ويلاحظ "طارق البشري" أن الحراك السلفي السياسي ليس متجانس الأنشطة والمواقف، وهو يتسم بقلة خبرة في المجال السياسي، إلا من جماعات وشخصيات لا تمثل الطابع الغالب والمستمر له، وتتراوح المواقف السياسية بين العديد من التنوعات، وقد انعكس ذلك في انتخابات رئاسة الجمهورية سنة 2012، حين توزع تأييدهم الانتخابي بين عدد من المرشحين المتنافسين، ما أضعف من عزوتهم الانتخابية، وخصم من بعضها البعض، وهي إن كان لها قوة حشد سريع، فإن التنظيم المنضبط الذي يمكن من العمل الدائب طويل المدى لم يختبر بعد[2].

ولقد يجوز القول إن اضطراب هذا الحراك يتآزر في صنعه الخطاب السلفي والحركة السلفية معًا، حيث جانب كبير منه لا يعود فحسب إلى أساليب العمل السياسي، بقدر ما يرجع إلى طبيعة المقولات التأسيسية للتيار، وخصائصه التنظيمية والاجتماعية:

فعلي مستوي الخطاب، يعد مفهوم النقاء العقيدي واحدًا من أبرز خصائص الفكر السلفي، بالنظر إلى أن تصدير الأدلة الحرفية، وممارسة الاجتهاد، ونبذ التقليد، كان أدعي إلى فتح باب واسع للخلاف، بين اجتهادات التأويل وتنزيل الأحكام والتفسيرات المتشظية، خاصة وأنها تستند إلى قواعد ذاتية، تشكلها خلفيات الدعاة الاجتماعية ومشاربهم الفكرية المختلفة والسياقات المحلية الضيقة، ومن ثم تغلبت الجدالات العقيدية والنظرية على حوار الجماعات والحركات السلفية الداخلي والبيني، مما أفضى إلى انشقاقات فائضة داخل الحركات، وتنوع كبير بينها وصل إلى حد تكفير بعضها البعض.

---

(1) لمزيد من التفصيل حول هذه التيارات، يراجع:

محمد أبو رمان وحسن أبو هنية: الحل الإسلامي في الأردن – الإسلاميون ورهانات الديمقراطية والأمن، عمان، مؤسسة فريدريش ابيرت، 2012.

(2) طارق البشري: "علاقة الدين بالدولة – حالة مصر بعد الثورة"، في مجلة (المستقبل العربي)، العدد (407)، يناير 2013، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ص 93.

علاوة على ذلك، تبدي عدم مواجهة رموز التيار السلفي وهيئاته، تحدي النقد الذاتي وموازنة المصالح والمفاسد، مما جعلهم يراوحون بين استكمال العمل بمبدأ الضرورة والاستثناء في الساحة السياسية، وبين الخوض في مراجعات فقهية وفكرية جادة.

وعلي المستوى الحركي، فإن خلط التيار السلفي العمل السياسي أو المدني بالديني، كان أدعى إلى عدم امتلاكه مفهومًا حقيقيًا للسياسة أبعد من مفهوم العشيرة، ما حدا به إلى قصر التفاعل مع العملية السياسية على صيغ تتسم بعموميتها، باعتبارها قيامًا على أمر الناس بما يصلحهم.

نتج عن ذلك، أن التيار السلفي حين انخرط بسرعة هائلة في العملية السياسية، دوّل تحريم الديمقراطية والانتخابات ومشاركة المرأة السياسية إلى حكم الوجوب، واندفع مشاركًا في الانتخابات اعتمادًا على تكويناته التنظيمية وغيرها، في وقت لم تتولى رموزه الفكرية تقديم المراجعات اللازمة، بمعزل عن زخم المنافسة السياسية والخلافات الحزبية والتنظيمي الضيقة، كي يضحي التحول المفاجئ مؤسسًا على قواعد منهجية وأطر فكرية واضحة، تستند إلى معطيات الفقه المقاصدي وفقه المآلات، وهو ما أدي إلى غياب المشروع السياسي المجتمع لهذا التيار، وتخبط خطابه السياسي والدعوي، وقيام أحزاب وانشقاقها على أسس مصلحية سياسية محضة.

وطالت هذه الأوضاع جماهير التيار، لتوقعه في أزمة عدم تحقيق الاتساق بين مقولاته الفكرية ومرجعيته التاريخية من جهة، وبين ضرورات الواقع العلمي، أي عمليات حشد الجماهير والتأصيل وتمثيل المطالب وخوض الانتخابات، في مواجهة تقديم مشروع سياسي متكامل للخروج من الأزمات المتتالية، ما نتج عنه عدم إحرازه لأية مكاسب سياسية واضحة[1].

(1) سناء البنا، مرجع سابق، ص ص 136- 137.

والبادي أن تطور المسار السياسي للحركة السلفية يبدو ومعوقًا. ذلك أنه، ورغم تباين مواقفها من المشاركة السياسية، فإن تحول بعضها نحو العمل السياسي والحزبي، لم يصاحبه إعلان صريح وواضح بتبني الديمقراطية بوصفها نظامًا نهائيًا، بل باعتبارها "نظامًا انتقاليًا" يسعى نحو تطبيق الشريعة الإسلامية، والتي تمثل الهدف المعلن والواضح لدى كافة أطيافها، وإن اختلفوا في الوصول إلى هذا الهدف[1].

وفي الظن أن تطور هذا المسار، يرتهن بعدة احتمالات مستقبلية: الاحتمال الأول والأكثر واقعية، هو أن استعداد مختلف التيارات السلفية للمشاركة السياسية، وفي ظل موقفها من الديمقراطية، لا يكاد ينبئ بإمكانية واقعية لتجاوز هذا الموقف، تلاؤما مع خطابها، وبالتالي الإحجام عن أحداث تطوير حقيقي وجوهري على هذا الخطاب، ما يحدو بها في هذه الحال الاكتفاء بأن تظل جزءًا من اللعبة السياسية، كممثل لجناح يمين اليمين، ضمن الخطاب الديني والإسلامي، على غرار الأحزاب الدينية الإسرائيلية.

أما الاحتمال الثاني، فتدلنا عليه الخبرة السلفية في استثمار السقوط المدوي لجماعة الإخوان المسلمين، بعد أن عصفت بها الموجه الثورية في 30 يونيو 2013، عبر امتصاص "تشنجات" المسألة السياسية، أو بتسويتها تحت تأثير مهدئ أو آخر، وهو ما يقوم به راهنًا حزب النور (المشاركة في خارطة الطريق، التقدم كبديل لجماعة الإخوان، ركوب موجه الموافقة على مشروع الدستور، التهيئة للافتكاك من حظر إقامة أحزاب دينية، شراء أغلب المصانع المتعثرة بمنطقة برج العرب لكسب تأييد العاملين بها، الدخول في تحالفات مع تجمعات سلفية أخري، صوغ فكريات محايدة...)، بما يفيد أن محتوى القصور ذاته يظل كامنًا وقابلا للانفجار في أي لحظة، بمجرد ضعف أو تراخي تأثير هذه التسويات، وصولاً إلى طرح تسوية جديدة.

---

(1) محمد أبو رمان، مرجع سابق، ص 177.

والاحتمال الثالث والأكثر خطورة، يتمثل في تجذر الصراع العلماني الإسلامي، واتخاذه أبعادًا اجتماعية وسياسية سالبة، ما قد يؤثر في سير العملية الديمقراطية، ويؤدي إلى توقف المسار الديمقراطي أو حظر الأحزاب السلفية، وانكفائها مرة أخري نحو العمل الاجتماعي والدعوي.

والاحتمال الرابع، هو انشطار التيارات السلفية ما بين النزعة البرجماتية والمحافظة، وهو احتمال يغذيه اعتماد ذراع هذه التيارات السياسي على كبار مشايخها، وعدم وجود تيار قوي داخلها يعمل في الشارع السياسي بحرفية ومهنية، خاصة وأن مسيرة الحركة السلفية لم تتوقف تاريخيًا عند حدود ناجزة، بل مارست تفردها وتداخلها مع التزامات سياسية وحركات إصلاحية، وعاشت تضاريسها التي أوصلتها في الحاضر إلى صيغ حدية راديكالية وشعبوية.

وأخيرًا، هناك احتمال خروج المشهد السياسي برمته من مأزقه، وهو احتمال لا يتم تصور جديده خارج الرهان على تكريس نظام ديمقراطي، تشارك فيه القوى والأحزاب السلفية، مع تطوير خطابها السياسي والأيديولوجي للقبول بقيم اللعبة الديمقراطية، ومخرجاتها، وهو ما قد يعزز احتواء السلفيين، واستدراجهم إلى خطاب أكثر واقعية وبرجماتية.

علي أن هذه الاحتمالات، لم تكن في ذهن "دليب هيرو"، حين أكد منذ قرابة خمس عشرة سنة، أن بزوغ مصر كدولة سلفية، وهي دولة سنية لها أهميتها الإستراتيجية داخل الوطن العربي، سيهز العالم الإسلامي وغير الإسلامي، على نحو يفوق كثيرًا ما حدث لدى تفجير الثورة الإيرانية سنة 1979[1].

(1) دليب هيرو، مرجع سابق، ص 456.

الفصل

الثالث عشر

13

متن الدعوة

والدعوة هي المصطلح الديني المستخدم لوصف الجهد المبذول لتلقين الأيديولوجيا السلفية، وهي لدى أصحاب هذه الإيديولوجيا إحدى مراتب حركة التغيير الإسلامي في الأعمال الشرعية بجانب الاحتساب والجهاد[1]، وعمل نضالي، والوسيلة الأساسية للوعظ الديني كعمل دائم ومستمر، يزعم السلفيون ابتعاده عن الإعداد والتأهيل السياسي، وإن تواترت بجانبه وسائل أخرى.

والذريعة في أمر هذه الدعوة لدى السلفيين، هي إصلاح العقيدة وممارستها الشعائرية، لإتاحة وضع المسلمين على "الصراط المستقيم"، وهو هدف يستغرق معظم جهد هؤلاء السلفيين، إلى درجة تعتبر الدعوة الدينية لديهم مدخلاً لتحقيق شعار التصفية والتربية، ويعنون به تصفية العقيدة الإسلامية من كل ما هو غريب عنها، وتصفية الفقه الإسلامي من الاجتهادات الخاطئة، وتصفية كتب التفسير

---

(1) سليم بن عبد الهلالي، الجماعات الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة، مرجع سابق، ص 31.

والفقه من الأحاديث الضعيفة والمكذوبة، ثم تربية الناس على العقيدة الصحيحة، الموافقة لعقيدة السلف الصالح، وهجر غيرها من العقائد التي يرونها ابتدعت بعد مرحلة الصحابة والتابعين.

ويمتد تلقي الدعوة السلفية في الحاضر ليشمل العديد من الوسائط (مطبوعات، شرائط كاسيت، شرائط فيديو، أسطوانات ليزر، وجود مرئي طاغ عبر قنوات التليفزيون، حضور أكثر على الشبكة العنكبوتية...)، يبرز من بينها الوسائط المسموعة والمرئية أكثر من المطبوعات، بالنظر إلى أن أنصار هذه الدعوة ممن يحسنون الاستماع دون القراءة، وهي وسائط تؤمنها العديد من المؤسسات كالمساجد والمدارس والكتاتيب ومعاهد إعداد الدعاة، إضافة إلى "فرشة" الرصيف في الميادين وأمام المساجد، التي أضحت أسواقًا واسعة لترويج بيع شرائط الشيوخ والدعاة السلفيين، بأسعار تكاد تكون مجانية، مما أدى إلى تمدد الخطاب السلفي في شرائح اجتماعية ظلت بعيدة تقليديًا عن تأثيره، وهو ما يطرح أسئلة حول تأثير آلياتها، وبخاصة الحديثة منها، على الخطاب السلفي نفسه، وما

إذا كان يمكنها الرهان على تطويره عبر هذه التقنيات، التي قامت بدور فاعل في إعادة تمثيل الموروث الديني، ونشر الخطاب الدعوي، منذ بروز "الكاسيت" خلال ثمانينات وتسعينات القرن الماضي، وحتى إطلاق الفضائيات والمدونات التي قادت إلى تدويل هذا الخطاب بأشكاله التقنية المستحدثة، وهو ما سيقود إلى استجابات مختلفة من قبل المتلقين، مقارنة باستجابتهم حيال الخطابات الدينية التقليدية غير التقنية، بالنظر إلى أن تغير أشكال الرسالة الدعوية من تقنية إلى أخرى، سيقود بالطبع إلى تغير في مضامين هذه الرسالة.

يضاف إلى ذلك، كون هذه التقنيات المستحدثة تقع خارج سيطرة المؤسسات الرسمية والحكومية، وإفلات بالتالي من التضييق الذي تمارسه الدولة على الخطاب الديني السلفي، ما يجعل من هذه التقنيات منفذًا، يعبر فيه عن أفكاره على نحو أقل رقابة منه داخل المساجد أو معاهد الدعوة.

ويبدو تأثير "الإعلام السلفي" جليًا، من خلال ثلاثة مستويات مترابطة: أولها المستوى العاطفي، حيث تزايد الإذاعات والبرامج والمواقع السلفية، أدعى إلى إعادة صوغ عواطف المشاهدين، والتأثير في الأذواق والاختيارات، بناء على النموذج السلفي المقدم في هذه القنوات.

والمستوى الثاني معرفي، يرتبط بالبعد السابق، من كون هذا الإعلام أضحى مصدرًا جديدًا من مصادر إنتاج القيم وتلقين المعارف "الايديولوجيا" السلفية، وتشكيل الوعي بالقضايا المختلفة، خاصة ما يتصل بالعقيدة والفقه، وإفراز منهجيات في التعامل التربوي، وتقويم السلوك وفق مرجعية سلفية صارمة، تتولى الإقناع بالمنهج السلفي معتقديًا، وهو ما يبرز عبر مبدأين أساسيين: رفض الشرك والإصرار على التوحيد، والالتزام بحرفية النص المؤسس.

أما المستوى الثالث فسلوكي، وهو أعمق هذه المستويات ولا حق عليها، فيما العديد من الفضائيات والمواقع والإذاعات السلفية المنتشرة عبر مختلف وسائل الإعلام الحديثة، تحمل في مضامينها قيمًا ومرجعيات فكرية وأيديولوجية، مخالفة

لنموذج التدين السائد في المجتمع، وهو ما يبرزه عدد من الواقع والأحداث، أهمها الالتزام بمقتضيات الخطاب السلفي، مثل النقاب وإعفاء اللحية وتقصير الملابس وغيرها[1].

ورغم تحقق هذه المستويات، فالصعوبة قائمة في عدم القدرة على رصد مدي عمق تأثير الدعاة السلفيين، بالنظر إلى ضعف إنتاج المؤشرات الموضوعية، التي تسمح بقياس تطور أو تراجع هذا التأثير، وبخاصة مع تعلق الأمر بالظاهرة الدينية عمومًا، مع قدرتها على التخفي والتداخل مع ممارسات اجتماعية مختلفة، وهو ما يحد من قدرة الباحثين على رصد التوجهات العامة لتأثير "الإعلام السلفي"[2].

أولاً : الآليات

ويتم تلقين الدعوة عبر آلية سيكولوجية هي التماهي الذي يؤدي إلى صوغ الهوية الخاصة، كمحصلة نهائية لعمليات التلقين المستمرة، حيث بواسطة هذا التماهي يتعلم التابع الكثير من الأنماط السلوكية المرغوبة، وبقدر ما يمثل هذا التماهي مصدرًا للشعور بالاعتزاز من خلال الانتماء إلى الجماعة، يولد ذلك نوعًا من الكبرياء، وقدرًا من التعصب لمعايير الجماعة وتقاليدها، ناهينا عما يحققه من تخفيف التوتر الذي قد ينتاب الملتحق حديثًا بالجماعة.

ويتحقق هذا التماهي، من خلال الأداء الجماعي والموحد للطقوس الدينية، والتمظهر بسمت واحد، مما يمكن معه من وصف السلفية بأنها ذات نزعة

---

(1) محمد مصباح: "أسلفة الإعلام – التوجهات الحالية للإعلام ذي المرجعية السلفية" من أعمال (الملتقي الدولي للفضاءات العمومية في البلدان المغاربية)، اشراف حسن رمعون وعبد الحميد هنية، وهران، مطبوعات مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، 2013، ص ص 147- 148.

(2) نهوند القادري عيسي: قراءة في كنافة الفضائيات العربية – الوقوف على توم التفكيك، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008،ص 30.

استعراضية في التدين. وبهذه الطريقة، وجدت قاعدة عريضة من الفئات الدنيا والمهمشة في السلفية أرضية صالحة أثرت في مزاجها الديني، فأصبحت أميل إلى التشدد، بديلاً عن مزاج سياسي واتجاه نقدي، خاصة وأن ثقافة هذه الفئات تكونت عبر تاريخ طويل من القهر، ظل يجمع على الدوام بين قمع الأنظمة الحاكمة وتسلط التراث الفقهي الموازي لها. وعلي حين بهتت صلاتها بخلفيتها التراثية، لم تتمكن من تمثيل قيم الحداثة، وإن تميزت بسخطها على عالم الفساد والتسلط والانحلال والجشع بعلاقاته الطفيلية، وذلك في مجتمع يتميز بضعف تقاليده الديمقراطية والعقلانية وانكسارها، ومع دعاة سلفيين يضفون على أنفسهم صفة القاضي والمشرع والمفتي وصاحب الأمر والنهي والقمع على المتلقي البسيط، حين يحول خطابه إلى سلطة شعبية.

ومع الوسائط التقليدية لنشر الدعوة من وعظ مطبوعات، بدء الانتشار المتسارع لتكنولوجيا البث الفضائي، وتنامي الاستعمال الاجتماعي لشبكة الإنترنت، وتكاثر القنوات التليفزيونية، وكلها شكلت عناصر دينامية، أفضت في الوقت الحاضر إلى خلق مجال اتصالي جديد، استطاعت الحركة السلفية توظيفه، وهو ما يجيز الحديث المفصل عن هذه الآليات:

(1) **الوعظ:**

ولدى السلفيين، تعد اللغة أظهر منظوماتهم الرمزية، باعتبارها توقيفية من عند الله، وهو ما يوجب، لديهم، عدم الكلام بغير اللغة العربية، أو إدخال كلمات أعجمية مبتدعة فيها، مع الالتزام بما في الكتاب والسنة والمأثور عن السلف من ألفاظ ومصطلحات، يجب استعمالها كما استعملها الشرع، وليس بمعانيها العرفية التي تطورت إليها، وهو ما يقتضي معرفة لغة الصحابة وتعلمها، وهجر ما استجد من تعبيرات حديثة.

والأمر، بهذه الكيفية، يتعلق بتحرك اللغة السلفية داخل جهاز مفاهيمي مغلق لاتغادره، بتحويل الكلام الحي المتفجر الذي صاحب تجربة النبي

وصحابته، إلى قوالب خطابية جاهزة تمتلك حمولتها الأيديولوجية ومضامين محفوظة عن ظهر قلب، بما يبرر دوام استعمالها، وتسطيح دلالتها على نحو يقلل من تفاعل الذهن مع ظواهر الواقع المتغير، وهو ما عبر عنه عالم الاجتماع الأمريكي "هربرت ماركيوز H. Marcuse" بقوله إن "الكلمة تضحي كليشيها، وهي كالكليشية تتحكم في الحديث أو الكتابة، ومن ثم يعوق الاتصال التطور الأصيل للمعنى"[1].

من هنا، تتبدي اللغة عند السلفيين وحيدة البعد، تستبعد من مفرداتها وتراكيبها كافة المفاهيم والأفكار الأخرى، وتصبح عارية من التوتر والتناقض والتطور والصيرورة لتستحيل لغة عاملية، سلوكية، منغلقة على ذاتها.

وما يجعل لدعاة السلفية هذه الجاذبية، أنهم يعملون على إعادة صوغ المعتقد الإسلامي على نحو أكثر تبسيطًا، كخطاب ديني غير موجه إلى النخبة المتمكنة من وسائل التنظير والحجاج، لكن إلى أناس في حاجة إلى فهم ما يعتقدون بطريقة بسيطة، وبإمكانهم إدراك عقيدتهم حسب إمكاناتهم الذاتية، والتحدث عنها مع الآخرين من أمثالهم، دون أن ينغمسوا في المتاهات الأيديولوجية .

ومن هذه الوجهة، يمكن القول إنه، وانطلاقًا من مسألة التوحيد، فإن هؤلاء الدعاة يستنبطون إعادة تشريع العلاقة بالمقدس، من خلال، ربط الاتباع بمفاهيم بسيطة، ما دام أن الاعتقاد بالتوحيد عندهم لا يتطلب سوي الاعتقاد بالله كما وصف به نفسه من دون تأويل[2].

وإذا كانت اللغة تمثل المنظومة الرمزية الأساسية للجماعة السلفية، فإنها تجد تجسيدها الأوضح في جنس من الخطاب هو الوعظ في المساجد، باعتباره الأداة

---

(1) هربرت ماركيوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الآداب، 1973، ص 64.

(2) عبد الحكيم أبو اللوز، الحركات السلفية في المغرب (1971 - 2004)، مرجع سابق، ص 91.

المثالية للدعوة السلفية، فيما احتلت في الإسلام مكانة خاصة كجزء من العبادة، وعلا صوتها في أزمنة الفتنة والجدال، وإن انكمشت وانحصرت في خطب الجمعة والعيدين والجلسات.

وقد أنتج السلفيون في مصر متنا خطابيًا جديرًا بالتأمل، يعتمد في الأساس على نزعة وعظية وإرشادية، تنطلق ضمنيًا من مقدمات نظرية، ترى إلى المشكلات باعتبارها من طبيعة أخلاقية وبالتالي شخصية، ما حدا بهم أن يعتصموا بالمفاهيم والمسلكيات النفسية الفردية، بأكثر من الاهتمام بالأوضاع والعلاقات الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في المجتمع، مكتفين بإسداء النصح وإلقاء المواعظ الدينية والاجتماعية والأخلاقية.

وتتوارد في هذا المتن الخطابي منظومة معتقدية، تتصل بكافة الجوانب التي يجب على المسلم مراعاتها في تفكيره أو عبادته أو معاملاته (جواز إثبات العقيدة بأحاديث الآحاد، اعتبار افتتاح المجالس والاحتفالات بالقرآن بدعة، عدم جواز إمامة التوسيل بالصالحين، عدم جواز إخراج زكاة الفطر نقدًا، جواز زواج الإنس بالجن إنكار الزهد لأنه ليس من شعائر الإسلام، عدم جواز زيارة الأضرحة، إنكار مسألة التوسل بالموتى، اعتبار الأذانين يوم الجمعة في المسجد بدعة مخالفة للسفة، اعتبار المسبحة بدعة ضلالة، منع التواشيح الدينية، عدم جواز قراءة القرآن على الميت، تحريم أكل ذبائح الموالد صيانة للتوحيد، عدم جواز التزام المصلين المصافحة عقب الصلوات، تلقين الميت بدعة، عدم جواز الحلف بالنبي، انتقاد مذهب تفويض المعنى للصفات الخيرية، السخرية من الأزهر وعقيدته الأشعرية، تكفير الشيعة، إخراج الماتريدية والأشاعرة من أهل السنة، إباحة تقبيل قبور الصالحين هو فتح لباب الشرك على مصراعيه أمام عوام الناس وجهالهم، عدم مشروعية تسييد النبي كلما ذكر اسمه، الصواب أن نقول نصراني وليس مسيحي، عدم جواز قراءة الفاتحة عند التعاقد أو الخطبة أو على المقبرة، عدم جواز الصلاة في المساجد التي بها أضرحة، رفض التعددية في الرؤية الدينية، حيث المذهب دين مبدّل والطريق المستقيمة واحدة..).

ويتميز هذا المتن الخطابي بغلبة الطابع الأخروي عليه، يوضحه التركيز على موضوعات بعينها (العلاقة مع الله، الدار الآخرة، العبادات بأنواعها، الأحكام والفتاوى والتحذيرات، الإسلام وصفات المسلمين، القرآن، النبي وصفاته، الأحداث التاريخية..). "ولهذا الترتيب دلالات يمكن تأويلها، وهو يعكس رؤية للعالم تضع الله والآخرة في الصدارة، ثم من بعدهما العبادات والالتزام بالأحكام، وهما اللذان يوصلان إلى الله والي الجنة في الحياة الآخرة، ثم تأتي بعد ذلك الأحاديث ذات الطابع العام حول الإسلام أو القرآن أو النبي وصفاته، أو حول الأحداث التاريخية"[1].

وتتنامي كذلك ظاهرة خلط العمل الدعوي بالعمل السياسي في هذا المتن، مع توظيف المجال الدعوي كخديم للسياسي في عمليات الحشد والتجنيد الجماهيري، استتباعًا لتدخل المشايخ والرموز السلفية، في مجال صنع القرار السياسي وإدارة الهياكل الحزبية، وهو ما يؤدي إلى تعطل فعالية العمل الدعوي، ويتسبب في توريطه في منازعات سياسية، تفقده النزاهة والمصداقية.

ويلعب الدعاة السلفيون دورًا ملحوظًا في التأطير الوجداني للخطبة، عبر مقدمتها وخاتمتها على الأقل، توسلاً بالحمد والدعاء والاستغفار، وصك التهمتين الرائجتين: مخالفة النصوص الشرعية، واعتماد المرجعية الغربية، مع التوصيل التربوي السردي، والاستشهاد للإثبات، والتشادق في الكلام، وتصيد الأخطاء الجزئية، والتراوح بين الوسائل التحسينية والعناصر الحجاجية، والانزلاق من الموضوع نحو الهدف المضمر، مع أملكة الذات وشيطنة الآخر، واستمالة ومهادنة الأتباع والمريدين، واستخدام لغة ذات طبيعة انتقائية تجمع بين الفصيح والعامي حين يعرقل التزام الإعراب انطلاق الخطيب، مع إدخال كلمات عربية فصيحة، سهلة النطق وخفيفة السمع، كي ترتقي بمستوى العامية،

(1) أحمد عبد الله زايد: "قيم التنمية في الخطاب الديني المعاصر" من أعمال مركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار، الورقة البحثية رقم (21)، القاهرة، 2011.

واستخدام الفصحى إذا تعلق الأمر "بالتراث" السلفي، مع ازدواجية الجهر بالشرور في الخطاب حول المرأة، وغض الطرف حول تدبير الشأن السياسي، إلى آخر ما هنالك من أساليب يلجأ إليها الخطيب السلفي، لكسب ثقة المتلقين وتعاطفهم اقتناعًا أو أقماعًا، نصحًا أو خداعًا، عن طريق الإفادة، من الشروط المثلى للتلقي، أي ما يسمى بشروط الغبطة، التي تساعد على إتمام الأثر المرغوب فيه، أي أثر التحفيز، بمعنى انخراط الجمهور في آراء الخطيب ومواجيده، وبدرجة من حماسة تنتهك تحفظات العقل، وتقوي ما هو أهم لديها من هذه الملكة، أي إمكان تحديد الإرادة الإنسانية تبعًا لغايات دينية أخلاقية خالصة.

ويتميز أسلوبهم بالإيقاع الصوتي الهادر في طريقته ودرجة الصوت ونبرة التحريض، وأسلوب التهكم والسخرية، واستخدام التشبيهات والاستعارات والتلميحات، واستعمال المهارات الحركية والإشارات، ولجوئهم إلى لغة عامية، مباشرة، بسيطة، دارجة، حسية، تطرح أمثلة من الحياة المحيطة والريفية الفقيرة، والاستشهاد المتواصل بالقرآن والحديث وما ورد عن السلف، والبكاء والنجيب أثناء الدعاء والصلاة استجلابًا لقلوب متلقيهم وأتابعهم، بما يؤدي إلى الافتتان بهم والولاء لهم، والتخلي عن حق الاختيار والحكم بإزاء ما يقدمه هؤلاء الخطباء، وإن جاز التنويه بأن قدرة العبارات على التبليغ في هذه الخطابة لا توجد في الكلمات ذاتها، اعتبارًا من أنها لا تعمل إلا على الإشارة إلى تلك القدرة أو تمثيلها على الأصح، بل لأنها تمثل الرأسمال الرمزي للجماعة السلفية وتظهرها، فيما أسلوب الداعية وبلاغته وسماته الشفهية، هي التي تضفي على الكلمات معانيها، وتزود الخطبة بفائض المعنى الذي يمكنه من قوة التبليغ والإبانة والإقناع، ومن ثم على التعبئة.

وفي المجمل، يكاد ما تحدث به "فيليب بريتون Ph. Breton" عن خصائص الخطباء ينطبق على دعاة السلفية، وعلى رأسها حسن قراءة طباع المتلقين وأمزجتهم، بهدف دفعهم إلى تغيير ما يعتقدوه وحفزهم أو حضهم على الامتثال والانصياع لكافة توجيهات الخطاب المقدم لهم، مع استضمار نواياه الحقيقية، عبر

استغلال قابلية هؤلاء المتلقين للتصديق، اعتمادًا على الترغيب والترهيب والتكرار[1].

ويشار هنا أن الدعاة السلفيين الجدد يقدمون خطابًا، يختزل غنى وتنوع الثقافة العربية الإسلامية بكل منابعها ونماذج إبداعها، ويستخدمون عبره صنوفًا من التعصب الديني والمذهبي، باستثمار المخزون الطقوسي لدى متلقيه، وتبني الرأي الواحد، وغلبه الشعار والتضامن والمنزع الأخلاقي والطابع الأخروي، والارتماء في أحضان الماضي، مع استعداء غالب لرموز النهضة[2]، والمسعى إلى جعل كلامهم وكلام الرسول وكلام الله (القرآن) كتلة كلامية واحدة، ذات تأثير خطابي، عبر أساليب متعددة (التناوب بين كلام الرسول وكلام الخطيب، ذكر آية قرآنية وسط هذا التناوب، توجيه الكلام إلى الرسول والاستفهام منه، تفسير حديث الرسول، البرهنة على أن ما قاله الرسول ينطبق على المعاصرين..).

ويظهر التعصب وتزيد حدته في هذا الوعظ، عبر التحذير الدائم من الشبهات والبدع والأخطاء العقائدية ومن القائمين بها، وهو ما يحدو بالمتلقي أن ينشأ على مهاجمة البدعيين، وعلي حب الجرأة في خوض هذه الأمور، بذريعة المقولة المشهورة عن "ابن تيمية" "الرادّ على أهل البدع مجاهد".

وعادة الدعاة السلفيين مستقرة على توظيف مفهوم "البدعة" دائمًا في وعظهم، وخصوصًا عندما يريدون تمييز منهجيتهم الدعوية عن تلك السائدة لدى الحركات الإسلامية الأخرى، اعتبارًا من أن وسائل الدعوة مبنية كلها على التوقيف، على معنى أن حال الأمة الإسلامية لا يصلح عندهم إلا بما صلح بها الأولون، فالطريق إلى إصلاح الناس هي السبيل التي درج عليها النبي وصحابته. وهذه السبل هي على التحديد: الخطب المشروعة كخطبة الجمعة والعيدين،

---

(1) Breton, Ph: La Parle Manipulee, Paris, La Decouverte et Syros, 2000, P.33.

(2) يراجع على سبيل المثال:

محمد حسان: الخطب المنبرية (12 جزءًا)، المنصورة، دارة بن رجب، 2005.

والحلقات العلمية، والإفتاء، والجهاد في سبيل الله، والنصيحة لأئمة المسلمين وعامتهم . أما غيرها من الوسائل التي تستعملها الحركات الدعوية الأخرى فهي بدعية، كالسماع المجرد، وتلحين القصائد، والتغني بها، والتمثيل والمسرحيات، وغيرها مما اعتاد عليه الإسلاميون عند إقامته أنشطتهم الدعوية، ما يشي أنه لا يجوز بحال، اتخاذ وسائل دعوية غير شرعية لا دليل عليها في السنة، ولا سوابق لها عند الصحابة[1].

والأداة الرئيسية لنشر هذا الوعظ هي الأشرطة المسموعة، لرموز الدعاة السلفيين (محمد حسان، محمد حسين يعقوب، أبو اسحق الحويني..)، ممن تمكنوا من كسب إعجاب العامة، من خلال قدراتهم في تقديم الدعوة بطريقة أكثر مرونة، التي تعد من أهم وسائل الدعوة السلفية، وتلقى من الحاضر انتشارًا داويًا بين أتباعها.

وبجانب هذه الرموز، يتواجد آلاف المشايخ والدعاة المحليين، يتسم بعضهم بقدر كبير من الشعبية (أسامة عبد العظيم في القاهرة، سامح منير في الغربية، هشام العقيدة بالبحيرة، مصطفي بن العدوي بالدقهلية..).

(2) المعاهد:

وفي محاولة من الجماعة السلفية لتربية كادر من الدعاة، لجأوا إلى إنشاء معاهد لهم، وهو ما يبرز بالأوضح لدى الجمعية الشرعية، التي أنشأت ما يصل حاليًا إلى عشرة معاهد، من أقدمها "معهد الإمامة للدراسات الإسلامية" منذ عام 1976، و "معهد مجد الإسلام" بحي شبرا بالقاهرة، و "معهد الاستقامة" بالجيزة، وتقبل خريجي المدارس والجامعات المدنية، ممن يتلقون تدريبات لمدة سنتين، قبل أن يسمح لهم بالخطابة وإعطاء الدروس في مقراتها.

ولعل من أشهر هذه المعاهد "معهد الفرقان" لإعداد الدعاة بالإسكندرية، و "معهد جميل غازي" لإعداد الدعاة بحي الزيتون في القاهرة، والذي يعد "قبلة

(1) عبد الحكيم أبو اللوز، مرجع سابق، ص 150-151.

السلفية" مصر منذ تأسيسه عام 1967، وبعد وفاة مؤسسة عام 1988، سارت على خطاه ابنته الشيخة "دعاء" في نشر الدعوة السلفية بواسطة "الشيخات الحاجات".

وهذا المعهد ليس مرخصًا من قبل الأزهر، والكتب الصادرة عنه، والأشرطة المتداولة فيه، لم تحصل على تراخيص للتداول من مجمع البحوث الإسلامية، وتمتلئ بها مكتبات شارع العزيز بالله بالقاهرة، فيما الكتيبات التثقيفية التي تصدرها رموزهم، وترفع شعار، "بلغوا عني ولو آية" تعد بمثابة مادة تعبئة ناشطة.

وتم مؤخرًا في مدينة المنصورة، إنشاء "الأكاديمية السلفية" ومقرها الحالي هو مسجد عباد الرحمن، وتقدم دورات للشباب الملتحين والفتيات المنقبات، مدة كل منها شهر ونصف، ويتم منح الناجحين شهادة معتمدة من مشايخ الدعوة السلفية وأقطابها، ممن يقومون بالتدريس في هذه الأكاديمية، اتساقًا مع طبيعة توجهات هذه المعاهد، فيما اللغط يأتي عندما تخرج من حيثيات خصوصيتها الدينية والفقهية الإسلاميتين، إلى فضاء التعبئة والتجييش.

وبجانب معاهد إعداد الدعاة، تمارس السلفية دعوتها من خلال الدروس الدينية في المدارس والكتاتيب التابعة لتنظيماتها، وتمتد لتشمل العديد من مؤسسات التعليم الرسمي، بحكم قيام البعض من المعلمين فيها على تطويع المقررات التعليمية، وبالذات ما يتصل بالتعليم الديني، لمقتضيات تربية دينية سلفية تحت شعار تحفيظ القرآن، وتعليم العلوم الشرعية، مما يعطي لعلمهم فعالية من حيث القدرة على التعبئة.

(3) **المساجد:**

وتلعب المساجد دورًا مهما وموقعًا رئيسيًا في إطار الدعوة السلفية، حيث تتبادل الجماعة السلفية والإخوان المسلمون خطبة الجمعة والدروس الليلية، في آلاف المساجد التابعة لهما. ويكفي للدلالة على ذلك أنه من بين أربعة آلاف

مسجد وزاوية تقريبًا بالإسكندرية، يسيطر السلفيون وحدهم على ألف مسجد، يطلقون منها دعواتهم، ويعقدون بداخلها اجتماعاتهم، وأن كل فروع الجمعيات السلفية يتبعها عدة مساجد، تشكل محور نشاطها الدعوي والخيري الذي يمارس بها، ويكفي للدلالة على ذلك، أن مسجد التوحيد بشارع رمسيس بالقاهرة، التابع لجماعة أنصار السنة المحمدية، استطاع خطيبه الشيخ "فوزي السعيد" تحويله لمؤسسة من سبعة طوابق، يحتشد فيها كل يوم جمعة أكثر من (15) ألف مصلي، وأن مسجدًا آخر بالزقازيق اتخذ كستار لتحرك أعضاء الجماعة الإسلامية، لتضليل أجهزة الأمن، ولتنظيم اللقاءات وعقد الدروس وتداول فكر الجماعة، وهو ما تم كشفه بواسطة هذه الأجهزة. وهي لا تقتصر على المدن، بل تشمل أيضًا القرى، إلى درجة أن محافظة مثل الدقهلية، وهي أحد معاقل الدعوة السلفية، لا تكاد تخلو قرية فيها من مسجد لهم. وقد تحولت بعض من هذه المساجد إلى مجمعات إسلامية، تحوي صالات للمحاضرات والندوات، ولجان للزكاة، ومقرات للاجتماع، وفصول لمحو الأمية، ومكاتب لتحفيظ القرآن، وعيادات طبية، بجانب أداء الشعائر، مما صيره متميزًا عن المساجد الرسمية التي تغلق فيما بين الصلوات، ويستلزم بناؤها ترخيصًا مسبقًا، كما أن أئمتهم لا تعين إلا بموافقة وزارة الداخلية، فيما المساجد السلفية مفتوحة طيلة الوقت، ويمكن تشييدها دون معوقات تذكر في أي مكان، خاصة في مناطق تجمعات السلفيين مع تولي دعاتهم لأمورها.

وعقب ثورة يناير، احتل السلفيون بعض المساجد، منها في القاهرة مسجد عمرو بن العاص تحت إمامة "محمد إسماعيل المقدم" مؤسس الدعوة السلفية بالإسكندرية، ومسجد الرحمة بالهرم، ومسجد العزيز بالله في الزيتون، بجانب عدد كبير من الزوايا في المحافظات.

ومن طريف ما يذكر هنا، أن المصليات في مسجد العزيز بالله دأبن على ترديد دعاء "اللهم عليك بأعداء الدين من الليبراليين والعلمانيين".

ونهاية عهد الرئيس السادات، تم خفض قيمة الضرائب العقارية لملاك العمارات ممن يبنون مساجدًا في أسفلها، وسهلت لهم إدخال الكهرباء والمياه، ونتج عن ذلك بناء آلاف المساجد أسفل البيوت، وصارت زوايا، وانتشرت في كل شارع، ومثلث الوسيلة المثلى لنشر الفكر السلفي، وإن بادرت وزارة الأوقاف مؤخرًا إلى إيقاف الدعاة السلفيين عن استخدام المساجد.

(4) المطبوعات:

وخلافًا للوعظ الشفاهي، كان ظهور المطبوعات أدعى لأن يصبح المتلقين السلفيين منفصلين عن بعضهم، فيما أسست هذه المطبوعات لنظام جديد من التلقي، أضحت فيه العلاقة مع النصوص فردية. وتتميز المطبوعات السلفية بالطباعة الفاخرة والأسعار الزهيدة، فيما تزدحم صفحاتها بالتحريض على ترهيب الناس، من خلال تصوير عذاب القبر وأهواله، أو إنذار المسلمين باقتراب الساعة وما تحمله من فتن وملاحم وبلابل، أو نقض التشيع والتصوف، أو التشكيك في انتصار شعب فلسطين ما دام شاعره هو "محمود درويش"، اعتبارًا من أن استرداده لحقه منوط بالعودة إلى الله، وإدراك الطريق إليه، أو الدعوة إلى جهاد النفس كسبيل وحيدة للجهاد ضد أعداء الله، أو نفي البركة عن كل من يتمسح بقبر النبي أو بالحجر الأسود أو ضريح الحسين في مصر، لأنه "وثن ورجس"، يتعين هدمه وتسوية قبته بالأرض، أو التحذير من رفض الحجاب باعتباره دعوة للفسق والفجور، وكلها وغيرها شرور "أوجدها الله تعالى ليظهر من أهل الإيمان هذه الأنواع من العبودية المحبوبة له سبحانه وتعالي"[1].

وتتزامن هذه المطبوعات في الراهن، مع تصاعد مد ثقافة الظل، بما تحويه من مظاهر سلوك وطرق تفكير، تعكس صورًا بدائية، يرسم معالمها رواج أشرطة الميكروباص، وكتب الرصيف، ودعاة الفنادق والفضائيات، وفتاوى التليفزيون.

---

(1) ياسر برهامي، مرجع سابق، ص 11.

والناظر في هذه المطبوعات، يسترعي انتباهه أنها تتكئ على خصائص شكلية بعينها، تتحدد في المعيارية، والسرد والحجاج بعبارات مكررة متفق على صحتها، وأسلوب السؤال والجواب، ولغة الإباحة والنهي ذات المسحة الأبوية[1]. وعلاوة على أنها تقتحم عقيدة المؤلف، وتجعلها مقدمة لازمة تمدحه إذا كان سلفيًا مع ذم واصطياد ثغرات المخالف، علاوة على امتلائها بالأخطاء التاريخية، حين تذكر أحدهم، على سبيل المثال، أن الدولة الفاطمية قد أسسها يهودي خبيث[2].

وفي عالم المطبوعات السلفية، تسود مطبوعات تتميز بصغر الحجم، أقرب إلى ما يسمى "مطبوعات الجيب"، وتتناول موضوعات محددة، من قبيل تحريم حلق اللحية ووجوب إعفائها[3]، وصفات شفاء المسحور والمحسود في التذليل للغفور الودود، ولباس المسلمين ووصفات للشفاء[4].

ويرفض السلفيون بعض مؤلفات رائجة، يرونها تبتعد عن التصور السلفي رغم قدم أصحابها (بردة البوصيري، دلائل الخيرات، معراج بن عباس، حكم بن عطاء الله السكندري..). بل إن هذا الرفض يطال أعمال "رشيد رضا" الفقهية، التي تحظرها السعودية، وتعتبره التيارات التقليدية الوهابية شيطانًا، بزعم رؤيته العقلانية والإنسانية للإسلام، رغم إعلام إعجابه بالحركة الوهابية، من خلال كتابه (الوهابيون والحجاز)، الذي بمثابة دفاع مذهبي وسياسي عن الوهابية. ووصل الأمر عند السلفي المغربي "محمد المعزاوي" إلى المناداة بحرق ودفن كل

---

(1) أوليفيه روا، عولمة الإسلام، مرجع سابق، ص 177.

(2) عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مرجع سابق، ص 10.

(3) يراجع على سبيل المثال:

أبو المنذر عبد الحق بن عبد اللطيف: لباس المسلمين اليوم ومعه اللحية – تحريم حلقها ووجوب اعفائها، القاهرة، المكتب الإسلامي العربي، 2005.

(4) زكريا الموافي: شفاء المسحور والمحسود في التذليل للغفور والودود، ميت غمر، دار الهوي، 2011، ص 65.

تراث يهدم عقيدة الأمة[1] "لما فيها من انفعالات وضلالات وشركيات يناصرها العامة وسدنة القبول وغيرهم من الذين يشيعونها بين الناس، كما هو شأنهم في محاربة كل إصلاح[2].

كما يطعن السلفيون فيهما يشكل سلفًا بالنسبة إلى اتجاهات الفكر الديني الأخرى، ومن أبرزها لديهم "المدرسة العقلية" التي يرونها تمثل خطا فكريًا متواصلاً، امتد من "الغزالي"، وتجسد عند "الأفغاني" و"عبده"، ووجد ترجمته في خطاب الحركات الإسلامية المعاصرة، واصفين سلف وخلف هذه المدرسة بالحمق والطيش، لما نشأت عليه من عقائد فاسدة، وما مارسته من توفيقية فكرية كان هدفها التصالح مع الغرب[3].

مقابل ذلك، تروج كتب الخطب، وتتواصل إعادة طبع أعمال الرموز السلفية (ابن حنبل، الطحاوي، البخاري، مسلم، ابن تيميمة، ابن القيم، ابن كثير، البغوي، الترمذي، الزركشي، محمد بن عبد الوهاب، السبكي، القيرواني..)، باعتبار هذه الأعمال من "ملح العلم"، لابد منها في فهم الكتاب والسنة. وراجت هذه المطبوعات التي كانت تأتي مع الأعضاء السلفيين العائدين من السعودية بعد أداء الحج أو العمرة، وتوزيعها مجانًا على الحجاج والمعتمرين، فيما يحمل بعضها على غلافه عبارة: "يباع بسعر التكلفة، ومن أراد أن يطبعه فليطبعه دون إذن، وعلي القارئ أن يعيره إلى أشقائه وجيرانه حتى تعم الفائدة".

وفيما يتعلق بالإحالة، يمكن اعتبار المؤلفات السلفية كلها، أشبه بسلسلة من

---

(1) محمد بن عبد الرحمن المغراوي: وقفات مع الكتاب المسمي دلائل الخيرات وما صح عن النبي في الصلاة عليه من دلائل الخيرات، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي، 1990، ص68.

(2) محمود مهدي الاستانبولي: كتب ليست من الإسلام، بيروت، دار الكتب الإسلامية، 1983، ص 7.

(3) محمد بن عبد الرحمن المغراوي: أهل الإفك والبهتان الردون عن السنة والقرآن، مراكش، مكتبة دار القرآن، 2001، ص 17.

الإحالات على كلام السلف في المسائل التي تتناولها هذه المؤلفات، على خلفية "أنهم أخذوا عن السنة بحظ وافر، وحازوا قصبات السبق.. فلا مطمع لأحد من الأمة بعدهم في اللحاق بهم، فإنهم على هدى واقفون.. لذلك، فهم أولى الناس بسنة رسول الله، فهما وتطبيقًا واستدلالاً واستنباطًا"[1]. وعادة ما يتم تقديم مرجعية التحليل في هذه المطبوعات كمجرد استشهادات، لا ينتج عنها أي تحول نوعي في بنية القضية المدروسة. مثال ذلك مؤلف "محمد بن عبد الوهاب" (مفيد المستفيد في كفر تارك التوحيد)، الذي يعتمد على مقتطفات طويلة من أعمال "ابن تيمية" و"ابن القيم"[2].

ويسري هذا الأسلوب من الإحالة على غالب الكتابات السلفية، التي تزدحم بنصوص بكاملها من أعمال القدامى والمعاصرين، وقلما نجد عندهم إحالات على أسماء غير منتمية إلى السلفية، مع تحفظ يعتري محتوى هذه المطبوعات تجاه مفاهيم الدولة الحديثة، أو استخدام عبارات مأخوذة من معجم الحركات الإسلامية أو المثقفين الإسلاميين، من مثل تعبير "المشروع الحضاري الإسلامي"، فيما لا يجوز حمل الألفاظ الشرعية على غير المعنى المعروف زمن الوحي، وتغليب آليات القراءة الأيديولوجية الإسقاطية، على آلية مساءلة مرجعيتها، عبر حصار لاهوتي يلجم ملامحها، ويصوغ لها الحدود والآفاق، مما لا يترك مجالاً للقارئ لكي يتفاعل مع عالم النص.

يرافق هذا التصلب اللغوي، وكتقنية تحافظ على النزعة السلفية، وتحميها من المستجدات الطارئة على الخطابات الدينية الأخرى، قدر جلي من العنف الرمزي الديني الذي يتخلل لغة الخطاب السلفي، والبادي في عداونية لفظية تتمظهر في تعابير قادحة تجاه الظواهر والأشخاص، وهو ما يرجعه الباحث المغربي عبد الحكيم أبو اللوز" إلى عناية الرموز السلفية بتحقيق الأحاديث النبوية عبر تعقب

---

(1) سليم بن عبد الهلالي، مرجع سابق، ص 77.

(2) الشيخ محمد بن عبد الوهاب، مصدر سابق، ص 11.

الرواة وتحديد مراتبهم وأحوالهم، فيما عرف بعلم الجرح والتعديل، وإقبال الأتباع السلفيين عليه، وكثرة اشتغالهم به، مما أدى إلى تسرب منهج هذا العلم إلى الاهتمامات الأخرى في الخطاب السلفي، بحيث يقع تمييز المخاطبين، كما يتميز الرواة ما بين كذاب ومدلس، فيقع التنبيه على الدوام إلى المخالفين من المبتدعين والتحذير منهم تمامًا، بمثل ما وقف علماء الجرح والتعديل على جرم طائفة من الرواة بحق الحديث، حتى لا يغتر بهم أحد، استنادًا إلى ما قررته السنة بصريح العبارة[1].

ويبلغ هذا التحذير مداه حيث: "لا يجب ذكر محاسن أحد من أهل المبادئ الهدامة والمشبوهة من مضلين وبدعيين وحرافيين وحزبيين، لأننا إذا ذكرناها فإن هذا يغرر بالناس، فيحسنون الظن فيهم فيقبلون على مبادئهم .. ويكون ثناؤه أشد من ضلاله "[2].

وعلي قاعدة أن النقد المتبادل بين أهل العلم، تخطئة وشجبًا ومناقشة، من علامات أهل السنة التي يتميزون بها من أهل البدعة، عرف عن "ناصر الدين الألباني" (1914- 1999)، وهو محدث أردني، عمل بالتدريس والإفتاء بالسعودية، وكان دائم الترحال إلى الولايات المتحدة بطلب من جامعاتها، أنه ساوى بين المذهب الحنفي والإنجيل المحرّف، وانتقد بعض فتاوي "بن باز"، أو وصف بعض فتاوي ابن تيمية بالزلات، واعتبر الانتساب إلى المذاهب الفقهية خروجًا على السلفية، لأنه يفتح الباب للمقارنة ومن ثم للخلاف، وأنه أجاز وصف "الضال" الذي أطلقه تلميذه السلفي المصري "أبو إسحق الحويني" على الفقيه "محمد الغزالي"، متذرعًا بالملة الاعتزالية في أعماله، ولم يتوقف "الألباني" عند هذا الحد، بل أفتى بعدم قراءة كتبه ومنعها على صغار الطلبة، حتى لا

(1) عبد الحكيم أبو اللوز، مرجع سابق، ص 90.

(2) صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان: الأجوبة المفيدة عن أسئلة المناهج الجديدة، الرياض، دار السلف، 1977، ص 29.

ينخدعوا بما أوتي من فصاحة وبلاغة، فيضلوا بضلاله[1].

ومع ذلك ورغمه، تشير المصادر إلى أنه مارس في أواخر حياته نقدًا ذاتيًا على منهجه العنيف في الدعوة، فاعتذر عن التجريح الذي لحق العلماء بسبب آرائه، واعترف بتفاوت الجهود المبذولة في الدعوة، وانتقد انصراف جل مجهودات الدعاة إلى مجال تصفية العقائد من المعتقدات المخالفة، في مقابل شح المجهود المبذول في مجال التربية على حسن الأخلاق ومعاملة الغير، وكان يعبر عن ذلك بقوله: أفرطنا في التصفية، وفرطنا في التربية"[2].

كذلك تزدحم أعمال السلفي المصري المعاصر "سيد العفاني" بالتشهير والتعريض والسب والقذف والطعن: فسعد زغلول ماسوني، وطه حسين عميد التغريبيين، وأحمد حسن الزيات منافق، ومحمد حسين هيكل، وأحمد أمين مجدفين. أما عبد الناصر، فانتهك أعراض النساء، وأرهب الشرفاء، وأغرق بلاده في الديون، وتجرع كئوس الذل من اليهود والروس بهزيمة 1967، التي لقيها جيش فريد الأطرش وعبد الوهاب وأم كلثوم وعبد الحليم حافظ وتحية كاريوكا "كثر الله سوادهم".

ولم يسلم لديه من هذا السجال كل من "الأفغاني" و"عبده": فالأفغاني كان يريد إعادة الدور الذي لعبه الإسماعيلية من أصحاب الدعوات الباطنية التي تتستر وراء التشيع، بينما اتهم "عبده" بالشذوذ، لرده بعض الأحاديث، ودعوته إلى التأليف والتقريب بين الأديان، واعتماده على الدليل العقلي في فهم الإسلام، فيما تطول قائمة الاتهام أسماء أخري (زكي مبارك، محمود أبو رية، أحمد زكي، توفيق الحكيم، محمد فريد وجدي، صبحي منصور، مصطفي محمود، حسين أحمد أمين..)، ممن رآهم طعنوا في السنة[3].

---

(1) محمد ناصر الدين الألباني، مسايرة الحكام، القاهرة، دار التراث، 1407هـ، ص 11.

(2) عبد الحكيم أبو اللوز، مرجع سابق، ص 126 – 127.

(3) سيد بن حسين العفاني: رياض الجنة في الرد على المدرسة العقلية ومفكري السنة، دار العفاني، 2005، صفحات متفرقة.

علي أن هذا الطعن لا يقتصر على لغة السلفيين المصريين، بل يشمل كذلك السعوديين، بمثل ما جاء في رد أحدهم على الآخر، بقوله: "هذه الكلمة العوراء، لا تصدر إلا نمن غبي جاهل، تمادى في الوقاحة، والسفاهة، وكابر في الحسيات، وباهت في الضروريات، تدل عبارته على رسوبه في الجهل، وتهوره في الكذب، قاتله الله"[1].

والأمر نفسه يزاوله بعض من السلفيين المغاربة، وهو ما نجده لدى "محمد المعزاوي" في تعريضه بسيد قطب، ووصفه له بأنه: "أحد المنحرفين الذين خرجتهم مدرسة الإخوان ما بين داعية على تكفير المسلمين، وما بين داعية على التقريب بين الكفر والإسلام، وما بين داعية إلى التقريب بين الرفض والسنة، وكلهم أجمعوا على محاربة المنهج السلفي المبارك، وأما "سيد قطب" فقد جمع أعظم السيئات: وقوع في الأنبياء والرسل... ووقوع في صحابة رسول الله .. ووقوع في الحلول.. أما بالنسبة إلى عقيدته في الصفات فقد وقع في التأويل"[2].

وفي موضع آخر، يضيف : "فانظر رحمك الله إلى هذا القلم النتن، كيف يصف صحابيين جليلين بالنفاق(يقصد موقف معاوية وأبي عبيدة الجراح في موقعة الصلح مع علي) بالكرون إلى الكذب والغش والخديعة.. بالله عليك أيها القارئ كيف تفلح دعوة تقف مثل هذه المواقف المخزية تجاه حملة الدعوة المحمدية.. زيادة على أنها غارقة في أو حال الحزبية والبدع المقيتة ، وكل ما لهذا الرجل من الطامات والبلايا العقدية"[3].

علي أن النبرة تختلف بإزاء السلفيين: فالألباني "عميد السلفيين" و "ريحانة بلاد الشام"، وابن سيرين "تابعي جليل" وأبو الأشبال أحمد شاكر "محدث

---

(1) عبد الرحمن بن محمد بن قاسم: السيف المسلول على عابد الرسول، القاهرة، دار العفاني، 2004، ص 17.

(2) محمد المغراوي: أهل الإفك والبهتان الرادون عن السنة والقرآن، مراكش، مكتبة دار القرآن، 2000، ص 37.

(3) محمد المغراوي، من سب الصحابة ومعاوية فأمه هاوية، مرجع سابق، ص 29.

مصر"، والطبراني هو: "الإمام، الحافظ، الثقة، المجود، الرحال الجوال، محدث الإسلام، علم المعمرين"، والصيدلاني هو: "الشيخ، الصدوق، المعمر، سند الوقت"، وابن تيمية "فقيه أصولي خريت.. لا يوجد له نظير في الأرض"، والشافعي "من أجل فقهاء الحديث"[1].

والأمر عينه لدى "العفاني": فعبد العزيز بن باز هو إمام العصر وعلامة الجزيرة وشيخ الفقهاء وإمام أهل السنة والذاب عن عقيدة السلف، ومحمد صالح بن عثيمين فقيه الزمان والعالم الرباني وبقية السلف، وناصر الدين الألباني شيخ المحدثين ومجدد العصر ومحدث ديار الشام، وأنور الجندي أستاذ عملاق وفارس يقظ وقمة شامخة فاضحة لرواد التبعية للغرب والتبشير والغزو الفكري[2].

وينوه هنا بأن "أبي حامد الغزالي" (450- 505هـ) قد نبه إلى المعاظلة التي يؤدي إليها مثل هذا اللدد، فأطلق على أصحابها "سباع الأنس"، "ممن يبحثون عن العلم للمباهاة، ويحتقرون غيرهم، فانغمسوا في الجدل وإفحام الخصم، وأهملوا أنفسهم وقلوبهم، حين عملوا إلى دحض كلام غيرهم، وإرجاعه على القصور أو الجهل، بسبب من غرورهم وكبرهم. بهذا نرى من يجتهد في المناظرة منهم، يحرص على تحصيل علوم يتجمل بها في المحافل كالمناظرة والجدل وتحسين العبارة وتسجيع الألفاظ.. ليغرب بها على الأقران ويتعظم عليهم ويحفظ الأحاديث ألفاظها وأسانيدها، حتى يرد على من أخطأ فيها، فيظهر فضله ونقصان أقرانه"[3].

(5) اللاهوت التلفزيوني:

ومنذ مطلع القرن الحالي، تواتر انتشار القنوات التليفزيونية السلفية، وتعدد

---

(1) أبو اسحق الحويني: تنبيه الهاجد بما وقع من النظر في كتب الأماجد، القاهرة، مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر والبحث العلمي، 2003، صفحات متفرقة.

(2) سيد بن حسين العفاني الرياض الندية في ذكر الربانين حراس الهوية الإسلامية، مرجع سابق، صفحات متفرقة.

(3) أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين (الجزء الرابع)، مصدر سابق، ص 371.

مسمياتها (خير، الناس، الرحمة، الأمة، الحكمة، البركة، البدر، الناس، الفجر، المجد، اقرأ، الرسالة..)، وشكلت مساحة جديدة لراديكالية وعظية وإفتائية، أثرت على الخطاب الديني، ونحت به صوب المزيد من التسييس. وهذه القنوات يمتلكها في الغالب خليجيون، وتميزت بالهجوم على الأقباط، وتفسير الأحلام والحسد، وإعلانات طلب الزواج، أو اتخاذ شعار يلهب قلب الشاهد وهو "شاشة تأخذك إلى الجنة"، أو ادعاء أنها قناة القرآن، أو الزعم أن فتاة برازيلية شاهدتها فأعلنت إسلامها.

وقد ساعد على انتشار هذا اللاهوت التليفزيوني، تداخل نقائض بعينها، تشير مؤشراته إلى حضور الدين مجددًا في المجال العام، مع افتقاد المؤسسة الدينية الرسمية لنفوذها وتأثيرها، وانحسار دور الفقيه التقليدي، مضافًا إليها تنامي أهمية التليفزيون في الحياة اليومية، فيما أصبح بإمكان الأميين، ممن لا يستطيعون قراءة القرآن والأدبيات الدينية، الاعتماد عليه كوسيط لاكتساب المعارف الدينية، مقابل انصراف الجماهير عن القنوات الأرضية التي تملكها الحكومة، وغذى هذا الانتشار انسداد الآفاق، والإحساس الضاج بالعائق، وغيام الهدف العام.

ويلفت النظر أن انشغال هذه القنوات يتحدد أساسًا بقضايا من قبيل: قوامة الرجل على النساء، وعدم اعتراض الملوك، والنهي عن مصافحة المرأة لغير المحرم، أو إقامة الموالد باعتبارها بدعة، ألا يسمح في البيت سوى بالقرآن، الحض على الختان، الامتناع عن استخدام اليد اليسرى، وضرورة تغميض العين في الصلاة، والاستجابة الكاملة للزوج وطاعته مطلقًا في كل ما يطلب من الزوجة في نفسها مما لا معصية فيه، فيما لا يتوجد أي إشارة إلى أموال المسلمين ومشكلاتهم، أو اجتراح خطاب ديني أكثر استجابة للعصر.

على أن تقديم الفتاوى قاسمًا مشتركًا في برامج هذه القنوات، فيما يعني الإفتاء إظهار الحكم الشرعي من النص، كأمر اجتهاد وترجيح، وهو ما يشير إلى أن النظر فيه يكون عن الصواب والأصلح، المنضبط بحدود الشرع، ومن ثم فالمشتغل به مقيد بشروط دينية ومعرفية وأخلاقية.

ومؤخرًا، أُحل الإفتاء من مؤسسته الرسمية "دار الإفتاء"، واقترب كمهمة بارزة لدعاة السلفية، حيث التركيز فيه غالبًا على مدونة الأحوال الشخصية (الزواج، الطلاق، الميراث، الخلع، الملبس، عمل المرآة..)، فيما يلاحظ تضارب التقييد والإطلاق بين هؤلاء الدعاة، رغم إيراد "ابن القيم"، تلميذ "ابن تيمية"، لأمثلة عديدة حول تحفظ السلف الأوائل في الفتوى.

ويشار هنا إلى تداول المنتديات والمواقع السلفية لآلاف الفتاوى ومئات الأحكام الفقهية، وأكثر منها بأضعاف ما تناقلته المواقع الجهادية، "ولو ألقينا نظرة على موقع (صوت السلف) وهو لسان سلفيين الإسكندرية، لوجدنا (3780) فتوى في باب المعاملات وحدها، منها: حرمة حفلات التخرج، جواز التصوير في الحفلات وعدم جواز تصوير النساء مشاهدة مباريات الكرة مع تفويت العبادات حرام، عدم جواز مشاهدة المصارعة الحرة، عدم جواز تصوير الزوج لزوجته، عدم جواز العمل الصحفي في الفن والرياضات النسائية، عدم جواز تعليق صورة بطوط في غرف الأطفال.."[1].

وبخلاف ذلك، تعددت الفتاوي حول حرمة الغناء للرجال فضلاً عن النساء، وحق بيع الآثار في أرض أو بيت مملوك، وإباحة دم رموز من المعارضة المصرية بدعوى "شق عصا الناس"، واعتبار الفنانين والفنانات عبيدًا للماسونية العالمية.

وتصل مبالغة الفتاوى إلى ذراها، مع فتوى السلفي الأردني "ناصر الدين الألباني" للفلسطينيين بالهجرة من الضفة الغربية وقطاع غزة، بذريعة تقدم واجب حماية العقيدة، لديه، على واجب حماية الأرض، أو فتوى السلفي السعودي "مقبل بن هادي الوادعي" في تحريم استخدام ملاعق الأكل، وكتب فيها رسالة (الصواعق في تحريم الملاعق).

---

(1) ماهر فرغلي، مرجع سابق، ص 107.

أما تفسير الأحلام فيتزايد تهافت المشاهدين عليه من قبل أدعياء يعتمدون في الغالب على ما أورده "ابن سيرين"، مع حقنه بالسرد المتخيل والافتراض، ليكسبه تأثيرًا. ويتنافس هؤلاء الدعاة السلفيون في الخوض في مسائل تثير الحساسيات الدينية والخلافات المذهبية والطائفية، والميل إلى الإثارة بالحديث في مسائل سياسية لا علم لهم بحقائقها، وترديد أفكار عقيمة عن قضايا حيوية كالديمقراطية وحرية الفكر والقبول بالآخر ووضع المرأة، وعدم تحديد الأولويات وترتيبها تبعًا لأهميتها في قضايا الدعوة، والجهل بالمقاصد الشرعية أو التغاضي عنها، وعدم التوازن بين الترغيب الحاث على فعل الخير، والترهيب الهادف إلى اتباع العقل.

وكانت هذه القنوات تبث إرسالها المباشر على الهواء عبر النايل سات دون قيود أو شروط، فيما هذه المساحة الإعلامية المفتوحة لم تكن متاحة، مثلاً، لقيادات الجماعة الإسلامية، ممن قاموا بمراجعات فقهية حول مبدأ الحاكمية ورفض الأقباط والآثار وغيرها.

ومع صدور قرار المنطقة الحرة بوقف تلك القنوات، كانت الحجة المعلنة هي أنها دعت للتطرف، ولكن الحقيقة أن القرار كان أحد توابع خلاف سياسي بين القيادتين المصرية والسعودية، وصل إلى أشده بسبب سوريا وحزب الله. ومع عودة العلاقات المصرية السعودية إلى طبيعتها، عادت قنواتهم إلى النايل سات. وعقب الحظر القانوني لهذه القنوات، انتشرت ظاهرة تأجير عدد من الفضائيات لوقت من بثها لصالح رموز سلفية.

وينوه كذلك بأن هذه الظاهرة قد اجتذبت عددًا من الباحثين، ممن هاجموا دعاة هذه القنوات، واتهموهم بالانشغال بأجساد النساء، وليس بالاقتصاد أو الفقر ورأوا أن هؤلاء "الشيوخ المودرن" يساهمون في غسل عقول الناس، وإشعال الفتن بينهم، مستدلين على ذلك بارتفاع نسبة التعصب وعدم قبول الرأي الآخر[1].

(1) محمد فتوح: الشيوخ المودرن وصناعة التطرف الديني، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2003، ص 17.

واتهم باحث آخر هؤلاء الدعاة الجدد، بالاعتماد على البعد الاقتصادي النفعي في استخدام الدين، بهدف تحقيق مكاسب اجتماعية واقتصادية خاصة. ويوعز الباحث انجذاب الشرائح المختلفة لهؤلاء الدعاة، إلى تعاملهم الجيد مع قضايا الأسرة بلغة ميسرة، فيما الفئة الأقل تفضل التيار السلفي من الشيوخ الأكبر سنًا، ممن يتحدثون بجدية وترهيب[1] ويشار هنا أن السعي للنجومية المشيخية من قبل دعاة اللاهوت التلفزيوني، قد دفع إلى تسطيح ديني، وأدى إلى تحوير أهداف هذا التثقيف الديني الذي اختلط بأهداف إعلانية، وجعلت لبعض هؤلاء الدعاة مكانة مزيفة.

(6) المواقع الإلكترونية:

وتمثل شبكة الإنترنت المجال الذي يتشكل داخله النموذج الدعوي الجديد لدى الجماعة السلفية، والذي يقوم في جوهره على إنهاء ثبات الحدود بين البث والتلقي، أي بين إنتاج النصوص الدعوية وتلقيها. ويقوم هذا النموذج الجديد على منطق الديمقراطية في المشاركة في التواصل العمومي، كما أن أشكال التواصل الديمقراطي عديدة، إذ تمثل فضاءات الحوار الجماعي، أحد أهم خصائصه، وتأخذ هذه الفضاءات الجماعية شكل الدردشة Chat والحوار.

ويتمثل المبدأ العام الذي يميز هذه الفضاءات في أن أعضاء فعليين ومحتملين للجماعة السلفية تجمعهم شواغل وهواجس مشتركة، يقرون الائتلاف ضمن مجموعة افتراضية، ليتحدثوا ويتناقشوا، ويتبادلوا الآراء حول موضوع ما، فيتشكلون بهذا المعنى جماعة Community، يتواصل أعضاؤها أفقيًا، حيث إن كل عضو هو في الوقت ذاته باث ومتلق.

والأمر هنا يتعلق بظهور تجمعات سلفية جديدة من مستخدمي الإنترنت، يتشاركون على الخط في تواصل اجتماعي رقمي بين شبكات الحواسيب المختلفة، كمساحة افتراضية تقوم على مفاهيم تكنولوجيا المعلومات.

---

(1) وائل لطفي: دولة الدعاة الجدد، القاهرة، مكتبة الأسرة، 2007، ص 21.

وفي الوقت الحاضر، تمتلك أغلب تنظيمات الحركة السلفية بنية قوية في مجال هذه التكنولوجيا، من حيث المعدات والبرامج والفنيين والخبراء، وهو ما أدى إلى تنامي ظاهرة الداعية الفرد على حساب الداعية المؤسسة، وبروز مفهوم السلفي المتصل، الذي يستمد قدرته من استطاعته جمع وتحليل المعلومات، اللازمة للتأقلم مع المجتمع الاتصالي.

وقد وفرت شبكة الإنترنت فرصة لهذا التيار، كي ينشئ مواقع شتى ما بين إخبارية وعلمية ودعوية من مثل "أنا سلفي" و "طريق السلفي". وتعتبر أدوات رئيسية لحشد الأتباع وصناعة الشعارات والإعلان عن الأماكن ومواعيدها، كما فتحت له مجالات غير محدودة لبث النشرات، وتدشين المجلات الإلكترونية، وإقامة المنتديات العلمية والفكرية، من أهمها منتديات (مصر السلفية)، ويشرف عليها "عبد الحميد الجهيني" و"شاكر بن زكريا"، ودأبت على مهاجمة الشيخ "محمد متولي الشعراوي"، لأنه أول من فتق التفسير بالعامية في الأمة، فيما لم يجرؤ أحد قبله على تناول القرآن بغير الفصحى.

ولعل من أشهر هذه المواقع، موقع "أنا سلفي"، التابع للدعوة السلفية بالإسكندرية، الذي يبث خطب رموز هذه الدعوة ومؤتمراتها المكثفة في جميع أنحاء الجمهورية. وقد دأب هذا الموقع على التهكم من مفهوم الوطنية، وتأييد التوريث على قاعدة "ما المانع من ولاية العهد".

وهناك موقع آخر، هو موقع "كاميليا شحاتة"، أنشأه "حسام أبو البخاري" خصيصًا للدعاية لفك أسرها، باعتبارها لديه "رمز المرحلة"، وموقع "صوت السلف".

وتوازت مع "سلفنة" الإنترنت مكتبات إلكترونية تعمل على تسويق المنهج التراثي، حيث تضم مجموعات لا حصر لها من كتب التراث الشرعية والعلمية، بصورة أتاحت لقرائها توثيق المعلومات وحفظها وسهولة الإطلاع عليها.

وفي الخارج، قاموا بصك مسميات إسلامية على مواقعهم، مثل موقع

Virtual. Ummah. Com الأمة الافتراضية، أو موقع Cybermuslime المسلم الإلكتروني.

ورغم تواجد هذه المواقع، فهي لا تحظى بنفس الانتشار الذي تمتلكه القنوات الفضائية السلفية، بالنظر إلى أن استعمال الانترنت لا يعتبر وسيلة متاحة بشكل كاف، وهو ما يسجله تقرير المعرفة للعالم العربي لعام 2009، حين ذكر أن معدلات استعماله في أغلب الدول العربية، ما زالت دون معدل النسبة السائدة في العالم[1].

عمومًا، يمكن استبانة منهجية سلفية في التعامل مع هذه الشبكة العنكبوتية، من حيث محاولة السيطرة على الإنترنت، ليس لمجرد استخدامه، بل كظاهرة أيديولوجية، تستهدف صوغ تصورات للعمل والممارسة لا كأداة فقط، بل كفلسفة، كما يتبدى في المواقع السلفية بشقيها العلمي والجهادي، تلك التي حاولت نقل المجرعيات السلفية بآليتها وشروطها إلى فضاء الإنترنت، حيث مازالت هذه المواقع صامدة في الثبات على الطريقة التقليدية والشرعية، بهدف الحفاظ على منظومتها المعرفية التي لم تتغير كثيرًا كما جري في الحالة الإخوانية، فيما تتواجد في هذه المواقع وحدة التوثيق والتضعيف، ومجهودات للإبقاء على الطرق التقليدية في تحميل المعرفة الدينية، رغم طبيعة هذا الفضاء الجديد.

ثانيًا: نموذج من "أبي إسحق الحويني"

وفي الظن أن تلمس تضاريس المدونة السلفية، يمكن أن يمثل مدخلاً للتعرف على أحد دعاتها المعاصرين، "أبي إسحق الحويني"، والذي يشي خطابه بأنه يدخن في جوانبه ورؤوسه بخار السلف، وبخور السلفية، ويحمل مقومات امتثالها، ويتلبس ملامحها، فيما يعد هذا الخطاب هو الأكثر انتشارًا ورواجًا في المدونة السلفية المصرية الراهنة.

---

(1) برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير المعرفة للعالم العربي لسنة 2009، ص ص 127-130.

اسمه الحقيقي "حجازي محمد يوسف شريف"، ولعله غير اسمه إلى "أبي اسحق الحويني الأثري"، حتي لا يكون عائقًا أمام تداولية تخييله السلفي، فكنى نفسه بأبي إسحق تيمنًا بكنية الصحابي "سعد بن أبي وقاص"، وبلقب "الحويني" نسبه إلى قريته "حوين" التابعة لكفر الشيخ وأضاف "الأثري" باعتباره من حملة الأثر، وهي أقوال الصحابة. ولد عام 1956، وحصل على شهادته من قسم اللغة الأسبانية بكلية الألسن، وسافر بعد تخرجه إلى أسبانيا بمنحة من الكلية، و "لكنة رجع لعدم حبه البلد هناك".

وشأنه كبقية دعاة السلفية، لم يتلق تكوينًا دينيًا منتظمًا، ولم يعرف عنه حفظه للقرآن الكريم، خلا أنه رافق الشيخ ناصر الدين الألباني لفترة في القاهرة، وذهب إلى المملكة السعودية فأخذ عن مشايخ الوهابية، وعاد من المملكة إلى مصر باسمه الجديد، ليعمل بالخطابة مرتين في كل شهر عربي، ومحاضرة أسبوعين في مسجد ابن تيمية بمدينة كفر الشيخ، وبرامج فضائية، إضافة إلى طوافه في كثير من المساجد والجامعات.

ويتحدث عن حيثية اشتغاله بعلم الحديث، لأن هذا العلم: "ظل زمانًا طويلاً مرغوبًا عنه لصعوبته، ولأنه يحتاج إلى ملكة لا تستقيم لصاحبها إلا بالدربة وإدمان النظر، مع إمكان الوصول إلى الأسانيد التي هي روح هذا العالم"[1] وزاد في اهتمامه بهذا العلم، ما رآه من إهمال جلي في مناهج الأزهر له، وإساءة صغار الطلبة من "المنتفخين" الأدب مع علماء الحديث بقوله.

(1) **الخطاب:**

بالوسع، على أيه حال، تلقي الخطاب الحويني، عبر اشتغاله على خصائص بعينها ساهمت في التعبير عن إشاراته، وهي خصائص قد تتوزع على مجموعة نصوصه، أو يجتمع بعضها في نص واحد.

---

(1) أبو إسحق الحويني، تنبيه الهاجد بما وقع من النظر في كتب الأماجد، مرجع سابق، ص 10.

أولها، اقتراب هذا الخطاب من تقليد المدونة الإسلامية القديمة، باستدعائه القرآن والحديث بين مصادر استشهاده، وإن تبدت استعانته بفضل من الآيات القصار، والتعامل مع النصوص الدينية دون التزام تراتبها القار بين مصادره، مع ازدحامه بتشكيلة منوعة من الأدبيات، تجمع بجانب الآيات القرآنية والأحاديث النبوية، نصوصًا شعرية تتولى وظيفة التنبيه والتعجب والتأكيد، من التي لا ينسبها غالبًا لأصحابها "رحم الله قائلها"، وإرجاعات من ابن تيمية وابن القيم والمودودي وقطب وابن باز وبن العثيمين وسليمان العودة، مع استهلال هذا الخطاب وبدئه بالبسملة والحمد والاستعانة والاستغفار من الأضاليل والعياذ بالله.

وثانيها، اللجوء إلى السردية كملمح أساسي، وهي الطريقة التي سبقه إليها شيخه "ناصر الدين الألباني"، وصاغها منذ عمله (المنتخب من مخطوطات الحديث) عبر الإقامة في أسلوب الحكي القديم، والتراود مع متلقيه من خلاله، وهو ما نستبينه، على سبيل المثال، في حديثه عن كيفية لقائه بشيخه "الألباني"[1] أو في تقديم كتابه (نهى الصحبة)[2].

وتعتمد هذه السردية على الإيحاء العاطفي والتكثيف الحواري، والنحو إلى بساطة اليومي، كي تتحول أفعالها الكلامية إلى صفة الطقس.

وثالثها، تميز الخطاب الحويني على المستوى النحوي ببناء جملي معين، وبخاصة فيما يتصل بصيغ الأفعال وزمنها، أو فيما يتعلق باستخدام الضمائر:

فالمركبات الفعلية تشكل البنية الأساسية للنص الحويني، مع غلبه مطلقة لبنية الماضي، وحتى بنية الحاضر في بعض مكوناتها تتحول إلى الماضي بواسطة "لم" التي تقلبها: "ومضيت، أحسست، طالعت، رجعت، خرجت، طفقت، نزلت،

(1) أبو إسحق الحويني تنبيه الهاجد، مرجع سابق، ص 1 – 10.

(2) أبو إسحق الحويني الأثري: نهي الصحبة عن النزول بالركبة، القاهرة، مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر، 2009، ص 3-4.

ظللت، التقيت، بدأت، تهيبت، استحضرت..)، وبهذا المرام، يظهر النص علاقة ماض يصارع حاضرًا.

ويضاف إلى ذلك، اعتماد بنية الوحدات الصغري على الإكثار من (الـ) التي تفيد التعريف ظاهريًا، وتوهم بالحديث عن أمر محدد وواقعي، بينما دلالتها التعميم والتشميل والخارجية، أو استخدام النكرات بما تفيده من إبهام لدى الملتقي، أو في بنية النص الحويني، وما يستتبع ذلك من تعمية والتباس، أو استعمال الضمائر دون التصريح بما هو مضمر، وكلها تقنيات لا يعدو التماسها مجرد تغطية لأمر لا يراد التصريح به.

وعلى الصعيد الدلالي، يلوح تواتر علاقة بنية المعجم بالحقل الدلالي، عبر انتظامية ثنائية الأطراف وثنائية المواقع، تتراوح بين دالتين نقيضين، كل منها يحدد مجاله بعزله عن الآخر، أو بالنظر إليه، أو بالتقابل معه (الكافر والمؤمن، الفقيه والمتفيقه، الأسافل والأعالي، المجددون والمجدّدينات، العصمة والهوي، العظيم والخامل، اليقظة والغفلة، المتآخرون والمتقدمون، الصواب والخطأ..).

ورابعها، علو نبرة السجال لديه على هيئة من استعادة مسلك راسخ في الثقافة الجاهلية ولدى دعاة السلفية، مع لذة في الاستشهاد والاستعراض، توضحها عبارات تتوارد في نصه: "ومما يدلك على صحة ما أقول.."، و "واعلم أيها المسترشد.."، و "مع ما فتح الله على من الصواب، وأجراه على يدي بين دفتي هذا الكتاب.."، و "أحجمت لكثرة الأشغال التي ينوء بها كاهلي.."، و"وعلمي.. وهو كالدر في الشمس.."، و"أنني أدور مع الحق حيث دار..".

يرافق ذلك، تحفز سجالي في تصيد الأخطاء، ونزوع إلى رغبة في ردع "الخصوم وزجرهم"، هو ما يتضح في وصفه لابن حزم بالشذوذ حين رآه يتجاهل رواة معروفين، والأعمش بالتدليس، وشيخ الطبراني بأنه ليس من رجال الصحيح، وأبو حامد الغزالي بأنه "مزجي البضاعة في الحديث، تام الفقر في هذا الباب"، وفهمي هويدي "بضاعته مزجاة" وباحث تونسي "بلغت أخطاؤه حد الزبي"، وعبد الله بن يسار "مدلس"، وعطية العوفي "شيعي مدلس"، ورشدين

بن محمد بأنه "كان صالحًا في دينه، فأدركته غفلة الصالحين، مخلط في الحديث"، ويتهكم على المجددين، فينسب القول إلى "بعض الأذكياء"، ممن يعتبرون هؤلاء المجددين "مجددينات" بجمع "المخنث" السالم، وابن إسحق "مدلس"، وأبو جعفر الرازي "سيئ الحفظ وقال كلاما في غاية السقوط"، وابن المنذر وابن عبد البر "معدودان من الفقهاء"، وعبد الرازق "وان كان ثقة ثبتًا، إلا أن الأوهام كثرت في حديثة لما ذهب بصره" ، أما كلام ابن عربي "فما هو بأول كلام مرق به على الإسلام وأهله"؟، والمستعرب الألماني كارل بروكلمان" تغافل في فهرسته عن أعمال لابن الجوزي وابن تيمية والنسائي وغيرهم"، ورأي الحويني في ذلك" حرب إسقاط الرموز"، والروائي حامد عبد الصمد "زريق" يجب إهدار دمه.

ويبلغ عنف "الحويني" مداه مع الشيخ محمد الغزالي (1917- 1996)، فيخاطبه بقوله إنه : "متسور للمنبر..."، و "لم يتأدب في خطابه مع الأئمة الأعلام فعضهم بنابه..."، و"تطاول على كثير من العلماء"، و "استطال في أعراض المسلمين.."، و"رأى الأستاذ بفهمه المثقوب.."، و "وتعليقه فيه أخطاء لعلها تصل إلى عدد كلماته.."، و "المآخذ على الأستاذ طويلة الذيل"، و"ليس الأستاذ بأول سار غره قمر.."، و"صرح الأستاذ بهذا الكلام المتهافت، الذي لا حكام له ولا زمام.."، و"أكثر الأستاذ من شقاشقه..". وتصل المفارقة إلى ذراها، حين يأخذ عليه "استخدام الألفاظ القاسية في معرض النقاش العلمي"، برغم قول "الحويني" عن نفسه "أنا أكره تتبع الزلات.."[1] و"ليس في مخيلتي الإساءة"[2]. وهو ما يضعه في خانه "الحدادية" وهو وصف يعد تهمة في الأوساط السلفية، ويطلق على السلفيين الذين يتتبعون أخطاء المشايخ حتى يقوموا بإسقاطهم وتجريحهم.

---

(1) حول هذه العبارات وغيرها، يراجع:

أبو إسحق الحويني: طليعة سمط اللآلي في الرد على الشيخ محمد الغزالي، القاهرة، مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر والبحث العلمي، 2007، مواضع متفرقة.

(2) أبو أسحق الحويني: الموسوعة الحديثية الثانية، جمع مجلة الإيمان الإسلامية، ص 67.

ولقد يمكن أن نجد سببًا لهذا الهجوم من قبل "الحويني"، كرد على ما قدمه "الغزالي" في كتابه (السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث)، والذي هاجم فيه عديدًا من أوجه تيار الفقه البدوي، حيث رأى في النقاب عادة لا عبادة، إذ لا عبادة إلا بنص، وخطأ توهم أن الجلباب زي إسلامي، وما عداه زي الكفار، وأجاز حرية المرأة في العمل، ودافع عن حقها في رئاسة الدولة وخلص إلى عدم دراية دعاة هذا الفقه بكيفية التعامل مع نصوص الأحاديث النبوية، كإحدي أسس الفتوي الدينية[1].

(2) **المتن:**

وأول ما يلفت النظر، بقاء "الحويني" ضمن دائرة الأمور الجزئية: فهو يخصص كتابًا عن حركة المصلي من الركوع إلى السجود، وهل يكون النزول باليدين أم الركبتين، وآخر عن حديث إذا بلغ الماء قلتين لم يمسه شيء، وثالث يكشف فيه المخبوء بثبوت حديث التسمية عن الوضوء.

وينوه هنا بحرص "الحويني" على ضبط عناوينه، سواء اتصل منها بالمؤلفات أم التحقيقات، واتخاذها دلالة حرفية، واستبعاد كل استعاري أو إيماني، ضمن التقاليد التأليفية الكلاسيكية العربية المتوارثة، تنشيطًا لذاكرة مضمونها، وتحريرًا لدلالاتها من إرغات الكمون والالتباس والغموض، تدفع إلى استكشاف المتن المرتبط به، حتى فهم العلاقات المتبادلة بينهما، باعتبارها نصين متوازيين: نص العنوان موزايًا لنص المتن، ما يقضي وضوحها في دلالة العنوان في المتن، واستغراقًا في ملاحظة تفاصيله.

يبدو ذلك في اختياره لألفاظ عناوينه، وتسجيعه لعباراتها، كفواصل ذات قياسات وزنية متساوية أو متباينة، تجري مجرى القصيد في التزام القافية.

واللافت في هذه العناوين، استهدافها كشف "فوائد جمة"، حين تبتغي في لغتها أن تسد الحاجة، وتصفي الكدر، فيما غيرها يبذل الإحسان، ويذب عن

(1) محمد الغزالي، السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، مرجع سابق، 2008.

أستاذه "الألباني"، و"يتحف الناقم، وينبه الهاجد والوسنان، ويكشف المخبوء، وينهي الصحبة"، ويغيث المكدود، ويسعف اللبيث، ويسلي الكظيم، ويبث الخير، ويرشد المرتاب والمستغيث، ويرفع الضنك، ويميط اللثام عن الوجيعة، ويقصد السبيل، ويؤمل الراغب(•).

ويبدو الحديث عن المرأة في خطاب "الحويني" كمادة ينقش عليها توجهه المسكون بهاجس دونيتها وتبعيتها، حيث التركيز في هذا الخطاب غالبًا على أحوالها الشخصية (الزواج، الطلاق، الميراث، الخلع، حكم ظهور المرأة الداعية على التلفزيون بحجابها الشرعي، تبادل الزيارات، عمل المرأة، المباشرة الجنسية معها..).

فالمرأة "شبيهة الشيطان في دعائه إلى الشر بوسوسته وتزيينه له"، وديتها نصف دية الرجل، وإن عن له أن يترفق بها فيحرم إتيانها في دبرها، "وإن كان ظاهر كتاب الله عز وجل يبيح إتيان المرأة في دبرها، ولكن السنة منعت ذلك"[1]، مع عدم جواز سفرها بلا محرم، أو قيادتها للسيارة أقل درجاتها الكراهة، وجواز كشف المرأة ليديها عند الضرورة، وتحريم نظر المرأة للرجال، لا إثم على المرأة المغتصبة إن وقعت في يد الكفار.

أما عن ملبسها، ففي إشارة منه إلى وجوب ارتدائها للنقاب، شبه وجه المرأة بفرجها، فيما اللون الأسود وما يقارب من الألوان هو المستحب للنساء، وكل الألوان بعد بذلك جائزة، إلا أن يكون ملفتًا أو لامعًا أو شفافًا، تعدد الزوجات يعتبر جنة من البغاء ووقدة للأمة، وكلها دالات تسمح بطبع حاملاتها، وتسجيل شفرات المدونة السلفية على أجسادهن وذاكرتهن، جاعلة من مدلولاتها قاعدة يحرم اختراقها.

(•) من عناوين كتبه: النافلة في الأحاديث الضعيفة والباطلة، تخريج تفسير ابن كثير، الثمر الداني في الذب عن الألباني، مسيس الحاجة إلى تخريج سنن بن ماجة، إتحاف الناقم بما وهم فيه الذهبي والحاكم، تنبيه الهاجد إلى ما وقع من النظر في كتب الأماجد، الانشراح في آداب النكاح، غوث المكدود بتخريج منتقي بن الجارود، كشف المخبوء بثبوت حديث التسمية عند الوضوء، نهي الصحبة عن النزول بالركبة.

(1) سمط اللآلي، ص 12 و ص32.

وليست تخلو قائمة تأليف "الحويني" من عمل حول المسألة الجنسية، تواصلاً، ربما، مع أئمة وعلماء وفقهاء، وكتاب مثل "مالك" و"السيوطي" و"الترمذي" و"القرطبي" و"ابن ماجه" و"الونشريس" و"الغزالي" و"ابن حزم" و"السراج" و"ابن قيم الجوزية" و"التجاني"، و"الجاحظ"، و"التيفاشي"، واحتذاء بشيخه "الألباني" صاحب كتاب (آداب الزفاف)، وكلها أعمال تساكنت فيها المتضمنات الدينية بغية شرعنة هذه المسألة، في إطار تأسيس علاقة جنسية قوامها الشرع الشريف، وغايتها التواصل الإنساني وجلب المنافع ودرء المفاسد، وهو ما أثمر نظريات في الفقه، بجانب علم مستقل بذاته هو "علم النكاح"[1].

وطبيعي أن تختلف أراء هؤلاء العلماء حول الرغبة الجنسية، وهو ما يتضح في معاينة "عبد الله النفزاوي" قاضي الأنكحة في مدينة تونس، أي المنفذ للشريعة في النصف الأول من القرن الرابع عشر الميلاد، أيام الدولة الحفصية، حين وصف هذا الأمر باعتباره "الروض العاطر"[2]، فيما رآه "الحويني" طريقًا إلى السعادة والانشراح[3]، على حين عاينها "الرازي" على أنها أخس الرغبات لدى النفس العاقلة[4].

ويشار هنا أن المدونة السلفية جعلت من المسألة الجنسية مادة غنية للمشتغلين به، سواء حول تحديد المسموح والممنوع من تحركات جسد المرأة، وتعبيراته ورغائبه، وانتهاء إلى قوى التحريم التي تثقله بقيود الخطيئة ومشاعر الإثم.

ويتم ذلك بحسب اختزالية أخلاقية، تنبني على إقامة تعارضات مزدوجة بين الفضيلة والإم، والطهارة والنجاسة، يتم عبرها إضفاء صفة الخير علي طرف والشر على الآخر بصفة ناجزة.

---

(1) عبد الوهاب بوحديبة: الإسلام والجنس، ترجمة هالة العوري، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1987، ص 162.

(2) عبد الله محمد بن النفزاوي: الروض العاطر في نزهة الخاطر، تونس، دار الثقافة، 1432هـ، ص 7.

(3) أبو إسحب الحويني الأثري: الانشراح في آداب النكاح، بيروت، المكتبة الثقافية، 1987، ص 28.

(4) أبو بكر الرازي: الطب الروحاني، القاهرة، مكتبة النهضة، 1987، ص 55.

(3) التحقيق:

علي أن جهد "الحويني" لم يقتصر على التأليف، بل امتد كذلك ليشمل تحقيق المخطوطات، بخاصة منها ما يتصل بالحديث النبوي، ما حدا به أن يطلق على نفسه "أسد السنة النبوية".

وفي الاصطلاح، يعني التحقيق بذل العناية بالمخطوطات، سواء منها غير المحققة، أو المحققة على نحو غير مرض، عن طريق إثباتها وإحكامها، كي تكون أقرب إلى الصورة التي كتبها مؤلفها سلامة ودقة، بما يعظم الفائدة منها، وذلك بواسطة التعرف على نسخها ومضاهاتها أو ما يتصل بالعنوان، والتحقق من اسم المؤلف، ومدي صحة نسبة المخطوطات إليه، والخط الذي دون به، وتحقيق النص، وتدقيق مقدمته وفهرسته وتذييله، وهو يقدم الدليل على حيوية وشغف المحققين بكشف مآثر تراثهم.

وأول ما يبادهنا في تحقيقات "الحويني" يتصل بصحة المخطوط، ومقابلة نسخه ومعارضتها كي لا يقع اختلاف بين الأصل المخطوط والنسخ المأخوذة منه، وهو ما أشار إليه "الجاحظ"، وكان أحد عشاق الكتب الكبار، حول ضرورة التدقيق في التعامل مع المخطوطات" فقد نجد في نسخة ما لا نجده في النسخ الأخرى، وهو ما يعني أننا لا ينبغي أن نستهين بشيء، أو نطرح جانبًا أي نص"[1].

وفي أدبيات التحقيق، تتوافر قاعدة أساسية تقوم باعتماد النسخة الأخيرة التي كتبت بخط المؤلف، خاصة مع سلامتها، واعتبارها الأصل المعتمد في النشر، تليها في الأهمية النسخة التي قرأها المؤلف أو قرئت عليه، وأجازها، ثم النسخة التي نقلت عن نسخة المؤلف أو عورضت بها وقوبلت عليها، بعدها النسخة التي كتبت في عصر المؤلف وعليها سماعات على علماء، ثم النسخ الأقدم التي كتبت بعد ذلك[2].

---

(1) الجاحظ، الحيوان (الجزء الأول)، مصدر سابق، ص 56.

(2) من تحقيقاته: تفسير القرآن العظيم للحافظ بن كثير، والأحاديث القدسية لملا على القاري، البعث لابن أبي داود، حديث أبو محمد الفاكهي، خصائص على النسائي، رسالتان في =

وفي محاولة لضبط التعامل مع نسخ المخطوطات، صاغ المحقق الألماني "كارل لخمان K. Lachman" منهجًا في النقد النصي، يقوم على وضع شجرة نسب للنسخ المخطوطة، وتمييز ما لا قيمة لها في بناء النص وإسقاطها.

على أن تحقيقات "الحويني" لم تلتزم هذه القاعدة: ففي تحقيقه (كتاب الصمت) اعتمد على نسختين خطيتين [1]، وفي (فضائل فاطمة) اعتمد على سماعات[2]. وفي (البعث والنشور)، أعادة تحقيقه على ما يبدو من تحقيق أسبق لم يذكره[3]. وفي (كتاب الزهد) اعتمد على نسختين مخطوطتين وسماعات.

وعن التحقق من اسم المؤلف وترجمته، لا وجود في (كتاب الصمت) لترجمة، وفي (فضائل فاطمة) تحدث عن ترجمة للمؤلف ومصادره، وفي (البعث والنشور) ذكر ترجمته ومؤلفاته، وفي (كتاب الزهد) اكتفي بترجمة للرواة.

و"الحويني" في هذه التحقيقات وغيرها، لم يرجع بشكل منتظم إلى كتب الفهارس والتراجم والطبقات.

ويأتي التثبت من عنوان المخطوط، أو ما يطلق عليه العنونة، في مقدمة فعاليات التحقيق، وهو ما أولته الكتابة العربية القديمة أهمية ملحوظة، مع أولوية موقعها في عملية الاتصال، ودورها في إكساب القارئ معرفة بالنص، وتنظيم هذه المعرفة. وما يلفت الانتباه في هذا الصدد، إضافة الحويني عنوانًا فرعيًا لكتاب (البعث والنشور)، وهو (الحياة بعد الموت).

=الصلاة والسلام على النبي، الزهد لأسد ابن موسي، شرح سنن أبي داود، للبدر العيني، المنتقي لابن الجارود، المعجم لابن جمع، كشف الوجيعة ببيان حال ابن لهيعة، معجم شيوخ الإسماعيلي.

(1) ابن أبي الدنيا: كتاب الصمت وآداب اللسان، حققه وخرج أحاديثه أبو إسحاق الحويني الأثري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1990، ص 37.

(2) أبو حفص بن شاهين (جمع): فضائل فاطمة، تحقيق أبي إسحق الحويني، القاهرة، مكتبة التوعية الإسلامية، 2007، ص 27.

(3) أبو بكر بن أبي داود: البعث والنشور- الحياة بعد الموت، تحقيق وتعليق الحويني السلفي، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامية، 1986، ص36.

ويمكن أن يمتد الاهتمام بالخط في الحديث عن المخطوط، ليشمل فحص أنواع الحبر والألوان، وأدوات الكتابة، والتغليف، ونوع الورق وأشكال الصيغ الخطية، والجماليات وهو ما تخلو منه تحقيقات "الحويني" برغم لزومها في تصحيح المنطوق، حين اقتصر في البعض منها على تصوير لوحة العنوان، أو الورقة الأولى والأخيرة[1].

أما تحقيق المخطوط نفسه، فمما يسترعي الانتباه لجوء "الحويني" إلى استخدام الهوامش والتعليقات في تحقيقاته بطريقة فائضة، وإضافة الكثير من "الفوائد"، و "التخريجات" على "التعقيبات"، بما يوحي بعدم استطاعة قراءة النص دونها، ويجرده من موقفه الوجودي، ليحيله إلى نوع من النص الاحتمالي، الذي لا يتُحول إلى نص كامل، إلا عندما تحيطه التضمينات والتعليقات، وهو ما يتضح أحيانًا في تخصيصه صفحات كاملة لإسناداته[2].

ونصل إلى الخطوة الأخيرة في عملية التحقيق، وتتصل بتدقيق مقدمته وفهرسته وتذييله.

فهو في أحيان لا يكتب مقدمة (كتاب الزهد)، أو يذكر مراجع التحقيق (البعث والنشور)، ويهملها في أعمال أخرى، ومرة يورد فهرسًا للأحاديث والآثار، وأخرى يضيف إليها الأعلام والبلدان. وفي (فضائل فاطمة) يكتفي بترجمة المصنف (بلا مقدمة).

---

(1) يراجع على سبيل المثال:
نظام الملك لألبي على الحسن بن على إسحق: جزء فيه مجلسان من أمالي الصاحب، حققه وخرج أحاديثه أبو إسحق الحويني الأثري، مكتبة ابن تيمية بالقاهرة ومكتبة العلم بجدة، 1993، ص 17-21.

(2) يراجع على سبيل المثال:
الحافظ صلاح الدين خليل بن كليكلدي العلائي: جزء في تصحيح حديث القلتين والكلام على أسانيده، حققه وخرجه أبو إسحق الحويني الأثري، القاهرة، مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر والبحث العليم، 2006، ص 15. و ص 16 و ص 17و ص 18 ، و ص19، وص 20، وص 21، وص 41، وص 51، وص 54، وص 55، وص 59.

وينوه هنا بخلو تقديم تحقيقات "الحويني"، من أي ذكر للشروط المعرفية والرهانات الفكرية التي تمت فيها صياغة المخطوطات، والتي لا تعني مجرد التعرف على النظام المعجمي أو الدلالي للنص المحقق، وإنما الشروط التي مكنت من وجوده، والحيثيات التي وفرت له موضوعاته ومحاوره.

ويبدو أن اندفاعه في تحقيق التكسب والانتفاع، عبر أكبر قدر من المخطوطات، حتى لو وقع المخطوط في ست ورقات [1]، كانت وراء، ما أصابها على يديه من هنات ليست هينات، فيما يظل التحقيق قرينًا في كل خطواته بالأناة.

(4) الإسناد:

ويبدو الإسناد مسألة مهمة، بالنظر إلى اختلاف المحدثين في حجية بعض من الأحاديث النبوية، من حيث جمعها وامتحان مرجعيتها، خصوصًا مع تناقلها وتدوينها.

ويذكر "الحويني" "أن رأس مال المحدث هو الإسناد، وليس له ديوان جامع حافظ، بل هو مفرق في عشرات الألوف من الصحاح، والمسانيد، والمعاجم، والمشيخات، وكتب التواريخ، والأجزاء الحديثة وغير ذلك. ولو قدرنا أن رجلاً ملك هذا العدد من الكتب، فلابد من تقريبه وفهرسته على أطراف الأحاديث حتي يتسنى له الانتفاع بها، وهذا جهد على جهد، قد يستغرق عمره كله أو أكثره، فمتى يحقق ويخرج ويوفق بين الأقوال المتعارضة؟"[2].

والأمر هنا يتعلق بأن ما يبذله في هذا الصدد، وتتبعه لسلسلة الرواة الذين عن طريقهم تم إسناد الحديث إلى النبي الكريم، قد حدا به إلى بيان إسناد درجة كل حديث.

---

(1) نظام الملك أبي على الحسن بن على بن إسحق، المصدر السابق، ص 4.

(2) أبو إسحق الحويني، تنبيه الهاجد، مرجع سابق، ص 10.

(كذبه غير واحد، الراوي عنه نكرة، خولف في إسناد، لا يجوز الاحتجاج به بحال، رواته متقاربون في سوء الحفظ، إسناد ضعيف، محتمل للتحسين ليس به بأس، إسناده صحيح لا غبار عليه، رواية أمثل، رواه غير واحد، روايته محتملة، له رواية مرجحة..).

ينبغي، على أية حال، معاودة النظر في تلك السلسلة التقليدية المتعاقبة، التي تقود بالحديث إلى صاحبه، النبي، وتموضعه في إطار النص الأول، القرآن الكريم، كشفًا لحجية النص اللاحق، الحديث، وتحريرًا لتمريضه، أو مخالفته، أو احتماليته، أو ترجيحه.

ولقد يكفي هنا إيراد مثال واحد، حين أورد "البخاري" أحاديث تؤكد أن النبي الكريم كان يباشر نساءه أثناء المحيض[1]، ويبدو جليًا عدم صحة هذه الأحاديث، فيما لو طابقنا متنها بما جاء في القرآن الكريم: ﴿ وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِ ۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴾ (•).

من هنا، فإن حجية هذا الحديث وغيره، لابد أن تكون القرآن في الأساس مصداقًا لقوله تعالى: ﴿ تِلْكَ ءَايَٰتُ ٱللَّهِ نَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِٱلْحَقِّ ۖ فَبِأَىِّ حَدِيثٍۭ بَعْدَ ٱللَّهِ وَءَايَٰتِهِۦ يُؤْمِنُونَ ﴾ (••)، وهو ما يذكره "الحويني" نفسه في كل مقدمات أعماله، حين يفتتحها بعبارة "إن أصدق الحديث كتاب الله تعالى".

---

(1) يذكر نص الحديث: حدثنا إسماعيل بن خليل قال أخبرنا عن ابن سهر، قال أخبرنا أبو إسحاق هو الشيباني عن عبد الرحمن بن الأسود، عن أبيه عن عائشة قالت: كانت أحدنا إذا كانت حائضًا فأراد رسول الله صلي الله عليه وسلم أن يباشرها أمرها أن تتزر في فور حيضتها ثم يباشرها، قالت: وأيكم يملك أربه كما كان النبي ﷺ يملك أربه. يراجع: صحيح البخاري بحاشيه السندي، القاهرة، مكتبة زهران، المجلد الأول، الجزء الأول، ص 64.

(•) سورة البقرة، الآية 222.

(••) سورة الجاثية، الآية 6.

وفي حديث رواه مسلم عن أبي هريرة، قال : "قال رسول الله ﷺ، يكون في آخر الزمان دجالون وكذابون. يأتونكم من الأحاديث بما لم تسمعوا أنتم ولا أباؤكم، فإياكم وإياهم. لا يضلونكم ولا يتفنوكم".

كذلك يورد "الحويني" حديثًا عن "ناس يخوضون في الأحاديث"، فيشكك فيه على أن "سنده ضعيف جدًا"، ويوحي بأن لفظة "الأحاديث" هنا لا تنصرف إلى الأحاديث النبوية، بل ما يتحدث به الناس من الباطل، رغم أن سياق الحديث يشي بغير ذلك[1] . فهل تراها الجماعة الحشوية التي بدأت في العصر العباسي، مازالت قائمة حتى اليوم، ممن أطلق عليها المفكر الإسلامي "جمال البنا" "حزب الحديث" أو قبيلة "حدثنا"؟

وفي إطار هذا الغطاء الحويني، تتسع رطانة التحريمات (تحريم الصور التي لها ظل، تحريم دخول كليات الفنون الجميلة والفنون التشكيلية والسياحة والفنادق والحقوق، تحريم ارتداء القميص (ملبس الرجل) الطويل، اعتبار المصافحة بعد السلام بدعة، الاحتفاظ بالصور في ألبوم نوع من التعظيم للصور، إحراق كل الصور في المنزل إحقاقًا للحق، ترك اللحية على حالها خلال وقت الحج والعمرة، فيؤخذ منها مالا يتجاوز طول قبضة اليد، كي نخالف بهذا النصارى واليهود- ويبدو أنه نسي أن رجال الدين لدى النصارى واليهود يتميزون باللحى الطويلة، جواز العمل في هيئة البريد إلا أن يكون في قسم الادخار أو ما يشبهه، المداومة على قنوات الصبح بدعة، عدم جواز اقتناء الكلب في المنزل، أما القطة فلا بأس بذلك، إجازة الدروس الخصوصية، تحريم استخدام الكاميرا أو الموبايل في التصوير الشخصي والعائلي، ما لم يكن له ضرورة أو حاجة، من أراد أن يأكل الحلال فليبتعد عن كل البنوك، جواز تقديم رشوة للحصول على حق معين، جواز أخذ الحق دون علم الكفيل إن جحده، عدم المشاركة في الاحتفال بيوم شم النسيم، حيث كل من يبيع البيض، والفسيخ والرنجة أو يتناولها في هذا اليوم فهو آثم..".

---

(1) أبو إسحاق الحويني، طليعة سمط الآلي، مرجع سابق، ص 42-43.

وجنب هذه التحريات، يحلل "الحويني" ممارسات فجة، من قبيل رده على رواية "ابن القيم" و"السيد سابق"، أن الصحابة كانوا يمارسون العادة السرية في غزواتهم وأسفارهم، يقول: "أظنها لا تصح، ولكن هي خير من الزنا ونكاح الأمة".

ختـام

إنهم يأكلون التراث

ولعله من المفيد هنا التذكير بالتمييز الذي أجراه المستشرق الفرنسي "مكسيم رودنسون M. Rodinson ، بين سلفية محافظة محدودة بارتباطها بفهم السلف للنص، وبين سلفية مراوغة هي، لديه، نوع من التجديد، المموه، فيما تقوم، رغم ادعاء صلتها بالنص، بإدخال عناصر جديدة تحمل خاتم المصالح[1].

دليل ذلك، رفض السلفيين الجدد للتقليد المذهبي اجمالاً، وإعلائهم لشعار "العمل بالدليل" والاجتهاد الفردي المطلق، وهو ما يظهر في أفكار السلفي الأردني "ناصر الدين الألباني"، ومن قبله ابن القيم الجوزية الذي دعا عامة المسلمين إلى "التحرر" من التقليد.

ويتضح الكفر بالمذهبية الفقهية راهناً، من خلال دعاوى دراسة الفقه المقارن في أقسام الشريعة بالجامعات الإسلامية، حيث انتشر الاعتماد على أقوال الدعاة المعاصرين، ورد أقوال علماء المذاهب الفقهية المتصلة السند بأصول الشرع، قرآنا وسنة، منذ العصر النبوي، بدعوى أنها من مظاهر الكهنوتية والابتداع في الدين.

---

(1) ماكسيم رودنسون: الماركسية والعلام الإسلامي، ترجمة كميل داغر، بيروت، دار الحقيقة، 1984، ص 77-79.

وامتد رفض التقليد المذهبي ليطول "ابن حنبل"، من مثل الانتقاد الذي وجهه "الألباني" لسلفية "ابن عبد الوهاب"، بدعوي أن اتباع المذهب الحنبلي هو عين التناقض من المنهج السلفي، اعتباراً من أن الوهابية ترفض التمذهب الفقهي. كذلك أدي اعتماد مبدأ الاحتساب (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، إلى توسعة المجال الديني وتشظي توجهاته، وهو ما أنتج عدم اتساق الفتاوي والأقوال مع مقتضي المنهج التراثي الشرعي، واستبداله بمعايير فضفاضة، لا تضبط أهلية الاجتهاد ولا نتائجه، فكانت فوضى الفتاوى والخلافات العقيدية الطائلة، التي يرجع مردها إلى مشرب الداعية الفكري وخلفيته الاجتماعية والثقافية.

وتكاد هذه السلفية المراوغة تنطبق، وإلى حد كبير، على خطاب السلفيين الجدد، الذي يبتعد عن الاتساق مع منهجه النصي التقليدي، حين يتحدث عن "تغير الفتوى واختلافها بحسب تغير الأزمنة والأمكنة والأحوال والبيئات والعوائد"، ووصفه لهذا المبدأ بأنه "عظيم النفع جداً"، وهو ما يهز ثبات العموم والإطلاق اللذين قررهما المنهج السلفي لسلطان النصوص والمأثورات[1].

(1) محمد حامد عبد الوهاب، مرجع سابق، ص 83.

والأمر هنا أقرب إلى توليد نسخة سلفية منتحلة، يمكن وضع اليد على أبعاد ثلاثة لها: موروث يتمثل في الرجوع إلى بعض من مفردات السلف على هيئة استحضارات تخلو من العمق الذي قدمه الرواد، ومنقول تشكل عبر الخطوط العريضة للوهابية، تلك التي وجدت الجماعة السلفية الرهانة مصلحة في تبنيها، ومصنوع ابتدعته هذه الجماعة، ويظهر في البعض من طبعات جديدة لكتب التراث الإسلامي، مثل (تفسير الجلالين) و(تفسير الألوسي)، كتب أخرى في علم التوحيد تحديداً، جرى الاعتداء على متن كل منها، واستبدال ما فيها من آراؤه وتفسيرات ومفاهيم وسطية معتدلة، بآراء وتفسيرات وهابية، يتم إسقاطها عليها بشكل يشوه تجلياتها الحقيقية، بما يوحي للقارئ العادي بأن أراء السلفية الوهابية يقول بها كبار المفسرين، خاصة أن الطبقات الأولى من هذه الكتب صدرت عن الأزهر.

وبهذه الكيفية، يعتمد الخطاب على استراتيجية التعمية، بحذف وإضمار كل ما يبتعد عن "بضاعته" بواسطة ترقيم البدايات. بالقدر الذي يجعل من إعادة صوغها الراهن استمراراً لها أو بتعبير الفيلسوف الفرنسي المعاصر "جان بودريار J. Baudrillard" "المحاكمة الزائفة" Simulacre، وتلك عملية لا تؤدي إلى إمكانية حصول تركيب مخصب ومبدع لمرجعيات الخطاب السلفي.

وهنا يضحي الاختلاف حول مرجعيته لدى السلف مقنعاً ترتسم على أنقاضه ذهنية الدهاء، قصد إنهاء دور المعتقد لتبدأ سلطة السياسة.

وعلي ما يذكر عالم الاجتماع الفرنسي "بيير بورديو P. Bourdieu" فإن الرأسمال الرمزي بمختلف تجلياته في الأنماط الثقافية المتعددة (الدينية، اللغوية، الأدبية، العلمية، الإعلامية، الشعبية..)، يلعب دوراً أساسياً في تكريس علاقات التكوين الاجتماعي، وإعادة إنتاجها.

ويتم ذلك ، استيحاء من مبدأ رئيسي في علم اجتماع المعرفة، يذهب إلى أن كل نفوذ يتمكن من أن يفرض معان معينة بصفتها معان مشروعة، عن طريق

تمويه علاقات النفوذ التي هي أساس قوته، يكون بذلك قد جمع قوته الرمزية الخاصة إلى جانب علاقات نفوذه[1]، وهو ما ينطبق على الخطاب السلفي، حيث تبدو أيه محاولة للخروج عن دائرته مقرونة بالمروق والكفر بالسنة وتراث السلف الصالح، وهو ما يوجب ضرورة التمييز بين خطاب السلف الأول، الذي استهدف تأكيد الهوية الإسلامية، وتطهير المعتقد من شوائب عقلت به، كما ورد لدى "أهل الحديث" وأهل "السنة والجماعة"، وبين خطاب السلفيين الجدد، بين محطتي الإرسال والاستقبال، بين المقدمات والنتائج الحالة، المذهب والتكوين، المعرفة والتاريخ، وهو ما عاينه المؤرخ البريطاني، السكندري المولد، "إريك هوبزباوم E. Hobsbawn" في تمييزه بين التراث و "اختراع التراث" Inventivng Tradations[2]

إنه التمسك ببعض من تليد "السلف" مع التلاعب بحيثيات الوليد، ما يعني أنه ليس تجسيداً لهذا التقليد، بقدر ما هو توظيفاً سياسياً له، وهو ما يفسر رفض خطاب السلفيين الجدد لجهود العلماء والفقهاء المسلمين في علم الكلام وعلم الأصول ونتاج واسع من الفكر الصوفي الإشراقي، بما سيؤدي إلى التسليم بتباين الآراء، ومن ثم التوافق مع المفارق لدعاواهم، وفي الأهم معارضه التجديد الديني بذريعة عدم خدش نقاء الإيمان، وينزل به من عليائه، حيث التجديد يفتح آفاقاً نظرية ورؤية جديدة للعالم والمستقبل.

وهو بهذا الفحوى، يرفض أي بديل إسلامي آخر، يتخذ مسميات التجديد أو الإصلاح أو الاجتهاد أو التحديث أو الإبداع، فالتجديد قد يفتح آفاقاً لمعنى النص المؤسس بما يقربه من التأويل، فيما الإصلاح والتحديث والإبداع ينزع "سحر" الماضي السلفي ضمنياً، ما يعني أن الدواعي كثيرة لخطاب السلفيين

---

(1) Bourdieu, R. et J. Passeron: La Reporduction Elements Pour Une Theorie du Systeme D'enseignement, Paris, Minuit, 1990, P. 4.

(2) إريك هوبز باوم: عصر التطرفات- القرن العشرون الوجيز (1914- 1991)، ترجمة فايز الصباغ، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، ص 71.

الجدد كي يرفض هذه المصطلحات ويتحسن منها، بالنظر إلى أنها تدل على خطاب مفارق له، وكمفاهيم تتناول أمور العقيدة بصيغة مخالفة.

ويتم ذلك اعتباراً من أن الصلاح والكمال قد نما في السابق مرة وللأبد، ما يعني أن ما قدمه السلف كان لمواجهة أية نازلة، وما عداه بدعة تخالف الكتاب والسنة وما أثر عن الصحابة. والهدف هو أن يلزم المسلمون حدود ما قيل وما سبق، فلا يتعدوه إلى الاختلاف أو التجديد. وجلي أن هذا "الإتباع"، يخدم مصلحة محتكري الدين، أو الأوصياء على الإيمان.

وقد فرضت عليه هذه الحيثيات، أن يضحى خطاباً عصبوياً، منكفئاً على عشيره، وشمولياً، يختزل الثقافة في المعتقد، والتواصل في المقارعة، فيسوق الادعاء بكفايته، وغناه عن الحاجة إلى معارف غيره، ملتزماً في ذلك أساليب الإقصاء والتكفير، والتطرف والغلو، على خلفية أنه الخطاب الأوحد، المغلف بالقطيعة، وصورية المنطق، وطمأنينة الاكتفاء. ساعد على ذلك، فشل مشروعات إسلامية أخرى، تواتر ظهور معظمها بين منتصف سبعينيات ومنتصف ثمانينيات القرن الماضي (اليسار الإسلامي، الإسلاميون المستقلون، تجديد أصول الفقه، العالمية الإسلامية الثانية، إسلامية المعرفة، مشروعات إعادة قراءة التراث..).

ورغم ادعاء السلفيين الجدد بهذا الاكتمال، قامت توجهاتهم على تخطيف ملامح المعتقد الإسلامي، وتشبيح كيانه، وسجنه في تصور قار، إلى درجة صيرته أشبه بتلك "الكتلة المعتقدية الناجزة"، التي تحدث عنها "جابرييل لوبرا G. Le Bras"[1]، والموجودة "وحيدة في الخلود" كما قال عنها "موريس هاليفاكس M. Halbwachs"[2].

يوضح ذلك، اكتفاء هؤلاء السلفيين الجدد بتثبيت توجهاتهم، والاستغراق الكامل في الإطار الصوري الذي ينتظمها، على نحو غدا معه هذا الاكتمال نهاية

---

(1) Le Bras, G. : Etudes de Socicologie Religiuse, Paris, PUF, 2003, P. 61.

(2) Halbwachs, M.: La mémoire Collective, Paris, Alin Michel, 1997, P.43.

مطلقة لهذه التوجهات لا يمكن تجاوزها، وهو ما يفسر اعتماد جهدهم على مجرد الاجترار، ورفض البديل، واستئصال المختلف، وإقصاء المغاير، وكلها مساع تصب في تكريس مشروع سياسي، يمتلك هيمنة ثيولوجية وأبوية.

والمفارقة هنا، أنه، ونظراً لطبيعة السلفية المتعددة القوميات الراهنة، بدت قضية فلسطين قادمًا متأخراً على جدول أعمالها[1].

وبهذه الخاصيات، تقوقع الخطاب السلفي في عالم "القول المغلق" وتم النظر، في أحيان، إلى الاختلاف معه، لا على أنه حول قراءة النص المقدس، بل باعتباره اختلاف مع هذا النص، فيما الخطاب السلفي هو وحده المطابق للنص.

ومع ذلك ورغمه، يلقى هذا الخطاب، في الوقت الحاضر، حضوراً لافتاً داخل إحداثيات السياق المجتمعي، والمشاركة في فعالياته، بل وتأسيسها أيضاً. مستخدماً في ذلك آليات متعددة (تسجيلات صوتية، مطبوعات، قنوات تليفزيونية، إنترنت...)، عبر مؤسسات تابعة للجماعة (مساجد، كتاتيب، مدارس، معاهد لإعداد الدعاة..)، وهو ما لا يشير إلى قوة الخطاب السلفي فحسب، بل وإلى قدرته على النفاذ والتوغل بين ثنايا طوائف وفئات خاصة أثقلها البحث عن رزق شحيح، وفرصة عمل رث، وتضخم العشوائيات، وأضحت مؤهلة إلى دغدغة مشاعرها بنصوص رقائق غير محققة، أو غير خاضعة إلى آليات التحليل والتأويل، فيما يضفي دعاة هذا الخطاب على أنفسهم صفة القاضي والمشرع والمفتي وصاحب الأمر والنهي والقمع على متلقيهم من البسطاء. وبهذا المقتضى، يتمتع الخطاب السلفي ببساطة وسهولة واتساق، يناسب طوائف وفئات مختلفة، يصعب على الأيديولوجيات الإسلامية الأرخى اختراقها، كما يتناسب وحالة الاغتراب التي صنعها الواقع المشوه والعجز عن فهم هذا الواقع، إضافة إلى أنه يهب متلقيه إمكانية مذهلة للقفز على الواقع، والعودة إلى أصل متخيل هو "زمن السلف الصالح".

---

(1) رول مييير (تحرير)، مرجع سابق، ص ص 247- 249.

والأمر هنا يتعلق بأن اللحظة التي نعيشها، توجب فتح ملف السلفية بعيداً عن رطانة الأيديولوجيا ولغتها المتصلبة، وألا تتعاطى معها على وقع معارك الشارع السياسي والثقافي، فيما اللحظة الآنية سلفية بامتياز، والزمن القادم، وإلى وقت قد يطول، هو زمن السلفية كما تنبأ الراحل "حسام تمام"، وإن تحدث الأنثروبولوجي البريطاني "إرنست جلنر E. Gellner" عن الجوهر السلفي المأزوم في التاريخ الإسلامي، والذي يصعد دوماً في أوقات التأزم كثورة فائرة، سرعات ما تبرد وتنتهي عند الانتصار أو ربما القمع[1].

وربما لهذا، كتب السلفي المصري المعاصر "سيد العفاني"، تحت عنوان "أيها السلفيون في العالم... اتحدوا"، مطالباً التيارات السلفية أن تعيد النظر في آلية تكوين الولاءات والعداوات فيما بينها، مع إعادة النظر في الخطاب الدعوي السلفي على ضوء التطورات والتغيرات وحسن التفقه في الواقع، وتناول القضايا السياسية بعمق وتبصر[2].

والبادي أن هناك أولويات وآفاق، بحاجة إلى مداومة النظر في تطويع خطاب السلفيين الجدد لمقتضيات الدولة المدنية، عن طريق إعادة إنتاج المتن الذي خلفته المقولات التراثية لهذا الخطاب، ووضعه على محك كشف علاماته وإيحاءاته المضمرة، وإدارة نقاش يزعزع أرضية المصادر اللانصية التي اعتمدها، مع ضرورة الانشغال بطرح سؤال التجديد حول الخطاب الديني، وتفعيل دور الأزهر.

ويظل السؤال الذي يتشظي به الحديث عن النزعة السلفية ماثلاً: هل يمكن لهذه النزعة أن تكون نداء الإسلام إلى العالم؟

---

(1) Gellener, E.: Postmodernism – Reson and Religion, London, Routledge and Kegan Paul, 1992, P. 103.

(2) سيد بن حسين العفاني، خميني العرب حسن نصر الله والرافضة الشيعة، مرجع سابق، ص 669-673.

المراجع

أولاً : المصادر

1. ابن أبي الدنيا: كتاب الصمت وآداب اللسان، حققه وخرج أحاديثه: أبـو إسـحاق الحـويني الأثري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1990 .
2. ابن القيم الجوزية: أحكام أهل الذمة، تحقيق: صبحي الصالح، بيروت: دار العلم للملايين، بدون تاريخ.
3. ابن القيم الجوزية، أعلام الموقعين عن رب العالمين راجعه وقدم لـه وعلـق عليـه: طـه عبد الرؤوف. بيروت، دار الجيل، 1973 .
4. ابن القيم الجوزية: الطب النبوي، القاهرة، مطبعة عيسي البابي الحلبي، 1980 .
5. ابن قيم الجوزية: هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، تقديم وتحقيق وتعليـق: أحمد حجازي السقا، القاهرة، المكتبة القيمة للطباعة والنشر والتوزيع، 1987 .
6. ابن أيبك الداوداري: في (كنز الدرر وجامع الغرر)، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1960 .
7. ابن حجر: الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، بيروت، دار الجبل، 1984 .
8. ابن حزم الأندلسي: الإحكام في أصول الأحكام ، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1983 .
9. ابن عبد البر القرطبي : جامع بيان العلم وفضله، بيروت، دار الكتب العلمية، 1978 .
10. ابن قائد النجدي: نجاة الخلف في اعتقاد السلف، تحقيق أبو اليزيد العجمي، القـاهرة، دار الصحوة، 1985 .

11. ابن قتيبة: الإمامة والسياسة، القاهرة، مكتبة مصطفي البابي الحلبي، 1969.
12. ابن قتيبة: نقد المنطق، تصحيح محمد حامد الفقي، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، 1951.
13. أبو إسحاق الشاطبي: الاعتصام، تحقيق سيد ابراهيم، القاهرة، دار الحديث، 2000.
14. أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق الشيخ عبد الله دراز، عناية الشيخ إبراهيم رمضان، بيروت، دار المعرفة، 1994، ص 128.
15. أبو إسحاق الشيرازي، الإشارة إلى مذهب أهل الحق، تحقيق محمد السيد الجليند، القاهرة، المجلس الأعلي للشئون الإسلامية، 1999.
16. أبو البركات ابن الأنباري: نزهة الالباء، القاهرة، بدون تاريخ.
17. أبو البقاء: كتاب الكليات، تحقيق عدنان درويش ومحمد المصري، دمشق، دار التراث، 1982.
18. أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، بيروت، دار الحداثة، 1985.
19. أبو الحسيني محمد بن أحمد الملطي: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، بيروت، دار الحديث، 1986.
20. أبو العباس أحمد المقريزي: خطط المقريزي (كتاب المواعظ والاعتبار)، القاهرة، مكتبة الثقافة العربية، بدون تاريخ.

21. أبو الفداء إسماعيل ابن كثير : البداية والنهاية، تحقيق على شيري، بيروت، دار احياء التراث العربي، 1988.

22. أبو الفرج ابن الجوزي: المنتظم في تاريخ الملوم والأمم، حيدر آباد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية، 1358هـ.

23. أبو الفرج ابن الجوزي: تلبيس إبليس، القاهرة، دار الفكر، 1340هـ.

24. أبو الفرج ابن الجوزي: مناقب الإمام أحمد، القاهرة، دار الفكر، 1336هـ.

25. أبو الفضل أحمد بن على بن حجر العسقلاني: فتح الباري في شرح صحيح البخاري، بيروت، دار المعرفة، 1379هـ.

26. أبو المعالي الجويني: البرهان في أصول الفقه، تعليق صلاح عويضة، منشورات محمد على بيضون، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997.

27. أبو بكر الرازي: الطب الروحاني، القاهرة، مكتبة النهضة، 1978.

28. أبو بكر بن أبي داود: البعث والنشور- الحياة بعد الموت، تحقيق وتعليق الحويني السلفي، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامية، 1986.

29. أبو جعفر الطحاوي: شرح معاني الآثار، تحقيق محمد زهري النجار، بيروت، دار الكتب العملية، 1399هـ.

30. أبو حامد الغزالي: إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة، 1983.

31. أبو حامد الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، القاهرة، طبعة المطبعة الإسلامية، 1303هـ.

32. أبو حامد الغزالي، المستصفي من علم الأصول، تحقيق حمزة بن زهير حافظ، جدة، شركة المدينة المنورة للطابعة والنشر، بدون تاريخ.

33. أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال، بيروت، دار المعرفة، 1991.

34. أبو حامد الغزالي: تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، 1958.

35. أبو حامد الغزالي: فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر والتوزيع، 1964.

36. أبو حامد الغزالي: قواعد العقائد، بيروت، دار المعرفة، 1986.

37. أبو حفص بن شاهين (جمع): فضائل فاطمة، تحقيق أبي إسحق الحويني، القاهرة، مكتبة التوعية الإسلامية، 2007.

38. أبو سعيد سحنون: المدونة الكبري، بيروت، دار صادر، 2005.

39. أبو عبد الله محمد بن ماجه: سنن ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار الفكر، بدون تاريخ.

40. أبو على الحسن بن على إسحق: نظام الملك - جزء فيه مجلسان من أمالي الصاحب، حققه وخرج أحاديثه أبو إسحق الحويني الأثري، مكتبة أبن تيمية بالقاهرة ومكتبة العلم بجدة، 1993.

41. أبو عمرو عثمان بن الصلاح: فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه، تحقيق عبد المعطي أمين قلجي، القاهرة، مطبعة الحضارة العربية، 1983.

42. أبو محمد عبد الله ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، القاهرة، مكتبة المثني، دون تاريخ.

43. أبو يعلي الفراء: المعتمد من أصول الدين، تحقيق وديع زيدان حداد، بيروت، دار المشرق، 1979.

44. أبو يعلي محمد بن الحسين الفراء الحنبلي: الأحكام السلطانية، صححه وعلق عليه محمد حامد الفقي، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983.

45. أبو يعلي محمد بن الحسين بن الفراء: طبقات الحنابلة، اختصار محمد عبد القادر بن عثمان النابلسي، صححه وعلق عليه أحمد عبيد، دمشق، المكتبة العربية، 1350هـ.

46. أبو يوسف: كتاب الخراج، القاهرة، دار التراث، بدون تاريخ.

47. أحمد أمين: ضحي الإسلام، بيروت، دار الكتاب العربي، 1998.

48. أحمد أمين: ظهر الإسلام (ج4)، بيروت، دار الكتاب العربي، 1995.

49. أحمد بن حنبل: الرد على الجمهية والزنادقة، تحقيق إسماعيل الأنصاري، الرياض، إدارة البحوث العلمية والإفتاء، بدون تاريخ.

50. أحمد بن حنبل: السنة، تحقيق إسماعيل الأنصاري، إدارة البحوث العلمية والإفتاء، بدون تاريخ.

51. أحمد بن حنبل، المسند، بيروت، دار إحياء التراث، 1993.

52. أحمد بن محي بن المرتضي: المنية والأمل في شرح الملل والنحل، تحقيق محمد جواد شكور، بيروت، المؤسسة الثقافية، بدون تاريخ.

53. أحمد بن يحيي بن المرتضي: كتاب القلائد في تصحيح العقائد، تحقيق وتقديم أبير نصري نادر، بيروت، دار المشرق، 1985.

54. الإمام شهاب الدين الفراتي المالكي: الحكم في تميز الفتاوي عن الأحكام وتصلف القاضي والأحكام، بيروت، دار الكتب العلمية، 1999.

55. البخاري: صحيح البخاري بحاشية السندي، القاهرة، مكتبة زهران، بدون تاريخ.

56. البخاري : صحيح البخاري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1958.

57. البرزالي: المقتفي على كتاب الروضتين المعروف بتاريخ البرزالي، القسم الأول، الجزء الثاني، تحقيق عمر عبد السلام تدمري، بيروت، 2006.

58. البغدادي: الفرق بين الفرق، بيروت، مكتبة المعارف، 1969.

59. تاج الدين السبكي: طبقات الشافعية الكبري (الجزء الخامس)، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، بدون تاريخ.

60. تقي الدين بن أحمد بن تيمية: نقض المنطق، تصحيح محمد حامد الفقهي، القاهرة، مطبعة السنة المحمدية، 1991.

61. تقي الدين بن أحمد بن تيمية: التبر المسبوك في نصيحة الملوك، بيروت، دار الكتب العلمية، 1979.

62. تقي الدين بن أحمد بن تيمية : الرد على المنطقيين، بيروت، دار المعرفة للطباعة والنشر، 1989.

63. تقي الدين بن أحمد بن تيمية: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية، القاهرة، دار زهور الفكر، 1989.

64. تقي الدين بن أحمد بن تيمية: الفرقان بين الحق والباطل، بيروت، دار القلم، دون تاريخ.

65. تقي الدين بن أحمد بن تيمية: النبوءات، القاهرة، المكتبة السلفية، 1389هـ.

66. تقي الدين بن أحمد بن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ضبط وتصحيح عبد اللطيف عبد الرحمن، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997.

67. تقي الدين بن أحمد بن تيمية: مجموعة الرسائل الكبري، القاهرة، 1324هـ.

68. تقي الدين بن أحمد بن تيمية: منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية، بيروت، دار الكتب العلمية، 1981.

69. تقي الدين بن أحمد بن تيمية : موافقة صحيح المعقول لصحيح المنقول، القاهرة، المطبعة الأميرية ببولاق، 1321هـ.

70. الجاحظ: الحيوان (ج1، ج4)، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، 1938 1954.

71. جلال الدين السيوطي: اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، القاهرة، المكتبة التجارية الكبري، بدون تاريخ.

72. جلال الدين السيوطي: صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام، تحقيق: على سامي النشار، القاهرة، مكتبة الخانكي، 1957.

73. جمال الدين الأفغاني: الأعمال الكاملة، تحقيق وتقديم محمد عمارة، القاهرة، دار الكتاب العربي، بدون تاريخ.

74. الحافظ بن رجب الحنبلي: ثلاث رسائل، الكويت، الدار السلفية، 1986.

75. الحافظ صلاح الدين خليل بن كليكلدي العلائي: جزء في تصحيح حديث القلتين والكلام على أسانيده، حققه وخرجه أبو إسحق الحويني الأثري، القاهرة، مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر والبحث العليم، 2006.

76. حسن البنا: مجموعة رسائل الشهيد حسن البنا، بيروت، دار القرآن الكريم، 984.

77. الخطابي البستي: معالم لاسنن، حلب، 1351هـ.

78. الخطيب البغدادي: الكفاية في علم الرواية، مطبعة حيدر أباد، 1357هـ.

79. الدارمي: سنن المداري، تحقيق فواز أحمد زمرلي وخالد السبع العلمي، بيروت، دار الكتاب العرقبي، 1407هـ.

80. رفاعة رافع الطهطاوي: الديوان النفيس في إيوان باريس أو تخليص الإبريز في باريز، تحرير على أحمد كنان، أبو ظبي، دار السويدي للنشر، 2002.

81. سيف الدين على الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، تعليق عبد الرازق عفيفي، الرياض، مؤسسة النور، 1387هـ.

82. شمس الدين الذهبي: تذكرة الحفاظ، بيروت، دار الحديث، 2001.

83. الشيخ محمد عبده: الإسلام بين العلم والمدنية، بيروت، دار المدى للثقافة والنشر، سلسلة (الكتاب للجميع)، رقم (11)، دمشق، 2003.

84. الشيخ محمد عبده: الأعمال الكاملة، دراسة وتحقيق محمد عمارة، بيروت، 1972.

85. الشيخ محمد عبده: رسالة التوحيد، بيروت، دار إحياء العلوم، 1979.

86. الشيخ محمود محمد خطاب السبكي: الدين الخالص، القاهرة، مكتبة التراث، 1921.

87. صدر الدين على بن أبي العز الحنفي: شرح الطحاوية في العقيدة السلفية، تحقيق أحمد محمد شاكر، القاهرة، مكتبة دار التراث، 2005.

88. عبد الرحمن الجبرتي: عجائب الآثار في التراجم والأخبار، القاهرة، لجنة البيان العربي، 1967.

89. عبد الرحمن الكواكبي: أم القرى، القاهرة، المكتبة التجارية الكبرى، بدون تاريخ.

90. عبد الرحمن الكواكبي: طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد، بيروت، دار القرآن الكريم، 1997.

91. عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي: تاريخ الخلفاء، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، القاهرة، دار الفكر العربي، 1973.

92. عبد الله محمد بن النفزاوي: الروض العاطر في نزهة الخاطر، تونس، دار الثقافة، 1432هـ.

93. العلامة أبو الفرج، بن الجوزي: البار الأشهب المنتضي على مخالفي المذهب، المشهور (دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه)، القاهرة، مكتبة المصطفي الإلكترونية.

94. علي عبد الرازق: الإسلام وأصول الحكم، تقديم عروس الزبير، الجزائر، موفيم للنشر، 1988.

95. فرح أنطون: ابن رشد وفلسفته، بيروت، دار الطليعة، 1981.

96. القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، تحقيق عبد الكريم عثمان، القاهرة، مكتبة وهبة، 1988.

97. القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال، تونس، 1974.

98. مالك بن أنس: الموطأ، ورواية يحيي القرطبي، تعليق نجيب ماجدي، بيروت، المكتبة العصرية، 2008.

99. محمد ابن ادريس الشافي: الرسالة، تقديم رجب عبد المنصف، القاهرة، دار التعاون، 2001.

100. محمد بن طولون الدمشقي: إعلام السائلين عن كتب سيد المرسلين، تحقيق محمود الأرناؤط، القاهرة، مؤسسة الرسالة، 1403هـ.

101. محمد بن عبد الكريم الشهرستاني: الملل والنحل، صححه أحمد فهمي محمد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992.

102. محمد بن عبد الكريم شمس الدين الموصلي الشافعي: حسن السلوك الحافظ لدولة الملوك، دراسة وتحقيق فؤاد عبد المنعم أحمد، الإسكندرية، مؤسسة شباب الجامعة، 1996.

103. محمد بن عبد المؤقت المراكشي: الرحلة المراكشية – مرآة المساوئ الوقتية، القاهرة، مطبعة الباب الحلبي، 1994.

104. محمد بن على بن الشوكاني: إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، تحقيق أحمد عمرو عناية، دمشق، دار الكتاب العربي، 1999.

105. محمد بن على بن محمد الشوكاني: رسالة التحف في مذهب السلف، تحقيق إبراهيم هلال، القاهرة، دار النهضة العربية، 1976.

106. محمد بن محمد الهبي: تذكرة الحفاظ، بيروت، دار الكتاب العربي، 1984.

107. محمد رشيد رضا: الخلافة أو الإمامة العظمي، القاهرة، الزهراء للإعلام العربي، 1988.

108. محمد رشيد رضا: تاريخ الأستاذ الإمام، مطبعة المنار، 1932.

109. محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الكريم الشهير بتفسير المنار، بيروت، دار المعرفة، 1973.

110. محمد رشيد رضا: تفسير جزء عم، القاهرة، دار الشعب، بدون تاريخ.

111. محمد رشيد رضا: مختارات سياسية من مجلة المنار، تقديم ودراسة وجيه كوثراني، بيروت، دار الطليعة، 1980.

112. محمد رشيد رضا: مدرسة الدعوة والإرشاد في المنار والأزهر، مطبعة المنار بمصر، 1352هـ.

113. محمد عبد الوهاب: كتاب التوحيد، المدينة المنورة، مطبوعات الجامعة الإسلامية، 1399هـ.

114. محمد ناصر الدين الألباني: شرح العقيدة الطحاوية، الإسكندرية، دار إحياء السنة، دون تاريخ.

115. مسلم: صحيح مسلم بشرح النووي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1972.

116. الملا علي قاري الحنفي: شرح الفقه الأكبر لأبي حنيفة، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، بدون تاريخ.

117. نجم الدين الطرسوسي: تحفة التراث فيما يجب أن يعمل في الملك، تحقيق عبد الحكيم مطيع الجداوي، دمشق، دار الشهاب، 2000.

ثانياً: المراجع العربية

1. ابراهيم أعراب: الإسلام السياسي والحداثة، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 2000.

2. إبراهيم البيومي غانم: الفكر السياسي لحسن البنا، القاهرة، دار الدعوة، 1983.

3. ابراهيم خليل أحمد: تاريخ الوطن العربي في العهد العثماني، جامعة الموصل، 1976.

4. أبو إسحاق الحويني الأثري: الانشراح في آداب النكاح، بيروت، المكتبة الثقافية، 1987.

5. أبو إسحاق الحويني: تنبيه الماجد بما وقع من النظر في كتب الأماجد، القاهرة، مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر والبحث العلمي، 2003.

6. أبو إسحاق الحويني : طليعة سمط الآلي في الرد على الشيخ محمد الغزالي، القاهرة، مكتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر والبحث العلمي، 2007.

7. أبو إسحاق الحويني: نهي الصحبة عن المنزول بالكربة، القاهرة، كتبة التوعية الإسلامية للتحقيق والنشر والبحث العليم، 2009.

8. أبو العز الحنفي: شرح العقيدة الطحاوية، حققها وراجعها جماعة من العلماء، توضيح زهير الشايب، بيروت، دار التراث، 1965.

9. أبو المنذر عبد الحق بن عبد اللطيف: لباس المسلمين اليوم ومعه اللحية- تحريم حلقها ووجوب إعفائها، القاهرة، المكتب الإسلامي العربي، 2005.

10. أبو عبد الله محمد بن سعيد رسلان: في الأحزاب السلفية، القاهرة، دار التراث، 2005.

11. أبو عبيدة السلفي: محاضرات في السلفية، القـاهرة، مكتبـة العلـم لنـشر وتوزيـع الكتـاب الإسلامي، 1988.
12. أحمد زغلول شلاطة: الحالة السلفية المعاصرة في مصر، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2011.
13. أحمد مبارك البغدادي: دراسات في السياسة الـشرعية عنـد فقهـاء أهـل الـسنة، الكويـت، مكتبة الفلاح، 1987.
14. أحمد محمد سالم: العقل والدين من الخطاب الإسلامي إلى الخطاب العلماني، القاهرة، رؤيـة للنشر والتوزيع، 2011.
15. أحمد محمد سالم: نقد الفقهاء لعلم الكلام بين حراسة العقيدة وحركة التاريخ، القاهرة، دار رؤية للنشر والتوزيع، 2008.
16. احمد محمود صبحي: في علم الكلام (ج2)، بيروت، دار النهضة العربية، 1985.
17. إدريس حمادي: المنهج الأصولي في فقه الخطـاب، الـدار البيـضاء، المركـز الثقـافي العـربي، 1998.
18. أدونيس: الثابت والمتحول (الجزء الثاني)، بيروت، دار العودة، 1983.
19. إسحاق الشيخ يعقوب: الإرهاب في جزيرة العرب، بيروت، دار الفارابي، 2008.
20. إسماعيل الفاروق: إسلامية المعرفة – المبادئ العامة وخطة العمل والإنجـازات، بـيروت، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، 2001.
21. أكرم حجازي: دراسات في السلفية الجهادية، القاهرة، مدارات للأبحاث والنشر، 2013.
22. أمين الخولي: المجددون في الإسلام، القاهرة، اليهئة المصرية العامة للكتاب، 1992.
23. أمين الخولي: دراسات إسلامية، القاهرة، دار الكتب المصرية، 1996.
24. أنور أبو طه وآخرون: الـسلفية : النـشأة ، المرتكـزات ، الهويـة ، بـيروت، معهـد المعـارف الحكمية، 2004.
25. أنور أبو طه وآخرون: خطاب التجديد الإسلامي – الأزمنة والأسئلة، دمشق، دار الفكـر، 2004.
26. أنور الجندي: تاريخ الصحافة الإسلامية (ج1)، القاهرة، مطبعة المنار، بدون تاريخ.
27. أنور مغيث: في الدولة المدنية، القاهرة، مطبوعات المجلس الأعلي للثقافة، 2012.
28. البديل الحضاري – خيارات البديل الحـضاري، الورقـة التعريفيـة، فـاس، مطبعـة بـرادة، 1996.
29. برهان غليون : نقـد الـسياسة – الدولـة والـدين، بـيروت، المؤسـسة العربيـة للدراسـات والنشر، 1993.

30. بنسالم حميش، التشكيلات الأيديولوجية في الإسلام- الاجتهادات والتاريخ، بيروت، داهر المستقبل العربي، 1993.
31. توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة، القاهرة، مطبعة الاعتماد، 1947.
32. جابر عصفور: نقد ثقافة التخلف، القاهرة، دار الشروق، 2009.
33. جعفر السجاني: السلفية تاريخاً ومفهوماً وهدفاً، قيم (إيران) مؤسسة إمام الصادق، 1431هـ.
34. جلال الفاس: معركة اليوم والغد، الرباط، مطبعة الرسالة، 1965.
35. جهاد بن عبد الإله الخنيزي: السلفية والشيعة بين خيارين – تخاصم أو تصالح، بيروت، بيان للنشر والتوزيع والإعلام، 2012.
36. حسام تمام: تسلف الإخوان، تآكل الأطروحة الإخوانية وصعود السلفيين في جماعة الإخوان المسلمين، مكتبة الإسكندرية، وحدة الدراسات المستقبلية، سلسلة (مراصد)، رقم (1)، 2010.
37. حسام تمام: مع الحركات الإسلامية في العالم، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2008.
38. الحسن اليوسي: المحاضرات في الأدب واللغة (الجزء الأول)، شرح وتحقيق محمد هجي وأحمد الشرقاوي إقبال، الرباط، دار الثقافة، 2002.
39. حسن سلهب: علم الكلام والتأريخ – إشكالية العقيدة في الكتابة التاريخية الإسلامية، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2011.
40. حسن عبد الحميد عبد الرحمن: المراحل الارتقائية لمنهجية الفكر العربي الإسلامي – المنهج في النسق الفقهي الإسلامي، جامعة الكويت، حوليات كلية الآداب، الحولية الثامنة، الرسالة الرابعة والأربعين، 1987.
41. حسن قرنفل: المجتمع المدني والنخبة السياسية، الدار البيضاء، افريقيا الشرق، 1997.
42. حسني حنفي: التراث والتجديد – موقفنا من التراث القديم، القاهرة، المركز العربي للبحث والنشر، 1980.
43. حسني حنفي: الدين في مصر (1952- 1981) (الجزء الثاني)، القاهرة، مكتبة مدبولي.
44. حسني حنفي: من العقيدة إلى الثورة (الجزء الأول)، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1989.
45. حمادة محمود إسماعيل: حسن البناء وجماعة الإخوان المسلمين بين الدين والسياسة (1928- 1949)، القاهرة، دار الشروق، 2010.
46. خالد العلي: جهم بن صفوان ومكانته في الفكر الإسلامي، بغداد، مطبعة الرشاد، 1965.

47. راغب السرجاني: مستقبل النصارى في الدولة الإسلامية، القاهرة، أقلام للنشر والتوزيع والترجمة، 2011.

48. ربيع بن هادي عمر المدخلي: تذكير النابهين بسير أسلافهم حفاظ الحديث السابقين واللاحقين، القاهرة، دار المنهاج، 2008.

49. رضوان جودة زيادة: سؤال التجديد في الخطاب الإسلامي المعاصر، بيروت، دار الدار الإسلامي، 2004.

50. رضوان سليم: نظام الزمان العربي- دراسة في التاريخيات العربية والإسلامية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2006.

51. زكريا الموافي: شفاء المسحور والمحسود في التذليل للغفور والودود، ميت غمر، دار الهوي، 2011.

52. زكريا سليمان بيومي: الإخوان المسلمون والجماعات الإسلامية في الحياة السياسية المصرية، القاهرة، مكتبة وهبة، 1979.

53. سعد الدين سعد هلالي: المهارة الأصولية وأثرها في النضج والتبرير الفقهي، جامعة الكويت، مجلس النشر العلمي، 2004.

54. سعيد بن سعيد العلوي: الخطاب الأشعري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1991.

55. سعيد بن محمد حليم الوراييني: الإسلاميون بالمغرب والديمقراطية – استراتيجية أم تكتيك؟، الدار البيضاء، أفريقا الشرق، 2009.

56. سعيد حوى: المدخل إلى دعوة الإخوان المسلمين، القاهرة، مكتبة وهبة، 1984.

57. سليم بن عيد الهلالي السلفي: لماذا اخترت المنهج السلفي؟ القاهرة، دار بن القيم، 2009.

58. سليم بن عيد الهلالي: الجماعات الإسلامية في ضوء الكتاب والسنة بفهم سلف الأمة، عمان، الدار الأثرية، 2004.

59. سليمان حريتاني: توظيف المحرم، دمشق، دار الحصاد، 2000.

60. سماحة الشيخ عبد العزيز بن باز: إقامة البراهين على حكم من استغاث بغير الله أو صدق الكهنة والعرافين، الرياض، منشورات الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، 1404 هجرية.

61. سيد بن حسين العفاني: الرياض الندية في ذكر الربانيين حراس الهوية الإسلامية، القاهرة، دار العفاني، 2007.

62. سيد بن حسين العفاني: ما هكذا تورد يا سعد الإبل – اتقوا الله في مصر. القاهرة: دار العفاني، 2006.

63. سيد بن حسين العفاني: رياض الجنة في الرد على المدرسة العقلية ومفكري السنة، دار العفاني، 2005، صفحات متفرقة.

64. سيد بن حسين العفاني (جمع وترتيب): خميني العرب حسن نصر الله والرافضة الشيعة – الشر الذي اقترب، القاهرة، دار العفاني، 2009.

65. سيد بن حسين العفاني (جمع وترتيب): خمين العرب حسن نصر الله والرافضة الشيعة – الشر الذي اقترب، القاهرة، دار العفاني، 2009.

66. سيد قطب : في ظلال القرآن، بيروت، دار المشرق، 1985.

67. السيد محمد حقي المنازلي: كتاب خزينة الأسرار في الأحاديث الواردة عن سيد الأبرار، القاهرة، المطبعة والمكتبة السعيدية، بدون تاريخ.

68. شاكر النابلسي: تهافت الأصولية – نقد فكري للأصولية الإسلامية من خلال واقعها المعاش، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2009.

69. شاكر مصطفي: الخلافة الإسلامية، الكويت، دار التراث، 1981.

70. الشيخ أحمد بن حجر آل طاهي: الشيخ محمد بن عبد الوهاب- عقيدته السلفية ودعوته الإصلاحية وثناء العلماء عليه، الرياض، المكتبة الإسلامية، 1999.

71. الشيخ عبد العزيز الجربوع: التاصيل لمشروعية ما حصل لأمريكا من تدمير، الرياض، 2002.

72. الشيخ محمد أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية (الجزء الأول)، القاهرة، دار الفكر العربي، 1987.

73. الشيخ محمد الغزالي: السنة النبوية بين أهل الفقه وأهل الحديث، بيروت، دار الشروق، 1990.

74. الشيخ محمد الغزالي، تراثنا الفكري في ميزان الشرع والعقل، القاهرة، دار الشروق، 1996.

75. الشيخ محمد بن العثيمين: أسئلة وأجوبة، الرياض، مطبوعات الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، 1407هـ.

76. الشيخ محمد حامد الفقي: أثر الدعوة الوهابية في الإصلاح الديني والعمراني في جزيرة العرب وغيرها، القاهرة، المكتبة السلفية، 1929.

77. صابر شوكت: إرهابي تحت التمرين، القاهرة، دار أخبار اليوم، سلسلة كتاب اليوم، 1994.

78. صالح العصيمي: هذي هي السلفية، الرياض، دار ابن خزيمة، 1430هـ.

79. صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان: الأجوبة المفيدة عن أسئلة المناهج الجديدة، الرياض، دار السلف، 1977.

80. صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان: السلفية والجماعات الإسلامية، القاهرة، دار الإمام أحمد، 2008.

81. صفي الرحمن المباركفوري: الأحزاب السياسية في الإسلام، بيروت، دار التراث، 1997.

82. طارق البشري: الحركة السياسية في مصر (1945 - 1952)، القاهرة، دار الشروق، 1983.

83. طارق البشري: الملامح العامة للفكر السياسي الإسلامي في التاريخ المعاصر، القاهرة، دار الشروق، 1996.

84. طارق على : صدام الأصوليات – حملات صليبية، جهاد، حداثة، ترجمة إسماعيل العثماني، الرباط، دار أبي قراق، 2009.

85. طه جابر علواني: إسلامية المعرفة بين الأمس واليوم، المعهد الدولي للفكر الإسلامي، 1992.

86. طه حسين: في الشعر الجاهلي، تقديم ودراسة عبد المنعم تليمة، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2007.

87. طيب تيزيني: من التراث إلى الثورة، دمشق، دار دمشق، بدون تاريخ.

88. عصام الدسوقي: مجتمع علماء الأزهر، القاهرة، دار الهلال، سلسلة (كتاب الهلال)، 1980.

89. عبد الجليل بادو: الأثر الشاطبي في الفكر السلفي بالمغرب، طنجة، سليكي أخوان، 1996.

90. عبد الجواد ياسين: الدين والتدين – التشريع والنص والاجتماع، بيروت، التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، 2012.

91. عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام- العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2008.

92. عبد الجواد ياسين: السلطة في الإسلام- نقد النظرية السياسية، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2009.

93. عبد الجواد ياسين: تطور الفكر الإسلامي في مصر خلال القرن التاسع عشر – بحث في بدايات التوجه الغربي، لندن، المعهد الإسلامي، 1987.

94. عبد الحكيم أبو اللوز: الحركات السلفية في المغرب (1971 - 2004)- بحث

أنثروبولوجي سوسيولوجي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية: سلسلة أطروحات الدكتوراه (79)، 2009.

95. عبد الرحيم العطري: صناعة النخبة بالمغرب - المخزن والمال والنسب والمقدس - طرق الوصول إلى القمة، الرباط، دفاتر وجهة نظر، 2009.

96. عبد الحليم عويس: فقه التاريخ في ضوء أزمة المسلمين الحضارية، القاهرة، دار الصحوة، 1994.

97. عبد الرزاق أحمد السنهوري، فقه الخلافة وتطورها لتصبح عصبة أمم شرعية، مراجعة وتعليقات وتقديم توفيق محمد الشاوي، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1989.

98. عبد الرحمن الشرقاوي: ابن تيمية الفقيه المعذب، القاهرة، دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع، 1995.

99. عبد الرحمن بن محمد بن قاسم: السيف المسلول على عابد الرسول، القاهرة، دار العفاني، 2004.

100. عبد الرحمن بن زيد الزبيدة: السلفية وقضايا العصر، الرياض، دار اشبيليا، 1418هـ.

101. عبد الرحمن عبد الخالق: الأصول العلمية للدعوة السلفية، الإسكندرية ، دار الفتح الإسلامي، 2009.

102. عبد السلام ياسين: تنوير المؤمنات، الدار البيضاء، مطبوعات الأفق، 1996.

103. عبد السلام ياسين: حوار مع صديق أمازيغي، الدار البيضاء، مطبوعات الأفق، 1998.

104. عبد العزيز بن ريس الريس (جمع): كشف الشبهات العصرية عن الدعوة الإصلاحية السلفية، أبو ظبي، مكتبة اليقين الإسلامية، 1324هـ.

105. عبد الغفار شكر (إشراف وتقديم): الجمعيات الأهلية الإسلامية في مصر، القاهرة، دار الأيتام، 2006.

106. عبد الكريم سروش: الصراطات المستقيمة - قراءة جديدة لنظرية التعددية الدينية، بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، 2009.

107. عبد الكريم غلاب: ملامح من شخصية علال الفاسي، الرباط، مطبعة الرسالة، 1974.

108. عبد الكريم مطيع الحمداوي: فقه الأحكام السلطانية - محاولة نقدية للتأصيل والتطوير، الرباط، دار الثقافة، 2001.

109. عبد الله البريدي: السلفية والليبرالية - اغتيال الإبداع في ثقافتنا العربية، بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2008.

110. عبد الله العروي: الأيديولوجية العربية المعاصرة، بيروت، دار الحقيقية، 1977.

111 . عبد الله الغذامي: الفقيه الفضائي – تحول الخطاب الديني من المنبر إلى الشاشة، بيروت– الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2011.

112 . عبد المجيد الشرفي: الإسلام والحداثة، تونس، دار الجنوب للنشر، 1998.

113 . عبد المجيد الصغير: المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية – قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، القاهرة، دار رؤية للنشر والتوزيع، 2010.

114 . عبد المجيد الصغير: فقه وشرعية الاختلاف في الإسلام– مراجعات نقدية في المناهج والمصطلحات الكلامية، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2011.

115 . عبد المنعم منيب: الحركات الإسلامية بعد الثورة المصرية، القاهرة، مطبوعات الهيئة العامة لقصور الثقافة، 2012.

116 . عبد الوهاب خلاف : علم أصول الفقه، الرباط، المغاربية للطباعة والنشر والاشهار، بدون تاريخ.

117 . عثمان بن بشر النجدي الحنبلي: عنوان المجد في تاريخ نجد، الرياض، المكتبة الإسلامية، 1982.

118 . عزيز العظمة، اللاعقلانية في الفكر العربي الحديث والمعاصر" في (دنيا الدين في حاضر العرب)، بيروت، دار الطليعة، 1996.

119 . عكاشة بن المصطفي، الإسلاميون في المغرب، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2008.

120 . علاء النادي: الخروج من بوابات الجحيم، بيروت، دار الانتشار العربي، 2009.

121 . علال الفاس: الحركات الاستقلالية في المغرب العربي، الرباط، طبعة مؤسسة علال الفاس، 1993.

122 . علال الفاس: النقد الذاتي دفاع عن الشريعة، الدار البيضاء، مطبعة الدار البيضاء، 1974.

123 . علال الفاس: حديث الغرب في الشرق، القاهرة، المطبعة العالمية، 1956.

124 . علال الفاس: مقاصد الشريعة الإسلامية ومكارمها، الرباط، دار المغرب الإسلامي، 19963.

125 . علال الفاس: منهج الاستقلالية، الرباط، مطبعة الرسالة، 1992.

126 . علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية، بيروت، دار التنوير، 1985.

127 . علي أومليل: السلطة الثقافية والسلطة السياسية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1999.

128 . علي أومليل: في شرعية الاختلاف، بيروت، دار الطليعة، 1993.

129. علي بن صالح الغربي السوسي: طواغيت الخوارج بالمغرب- بين الفتاوي التكفيرية والعمليات الإجرامية الانتحارية، الرباط، طبعة المعارف الجديدة، 2006.
130. علي حسين الجابري: الفكر السلفي عند الشيعة الإثني عشرية، بيروت- باريس، منشورات عويدات، 1977.
131. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، القاهرة، دار المعارف، 1978.
132. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، القاهرة، دار المعارف، 1981.
133. علي شلش: الماسونية في مصر، القاهرة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992.
134. علي مبروك: النبوة من علم العقاد إلى فلسفة التاريخ - محاولة في إعادة بناء العقائد، بيروت، دار التنوير، 1993.
135. علي مبروك: الخطاب السياسي الأشعري - نحو قراءة مغايرة، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2007.
136. علي مبروك: ما وراء تأسيس الأصول - مساهمة في نزع أقنعة التقديس، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2006.
137. عماد الدين خليل: إسلامية المعرفة، المعد الدولي للفكر الإسلامي، 1990.
138. عمر سليمان الأشقر: نظرات في أصول الفقه، عمان، دار النفائس، 1999.
139. عمر فروخ: السلفية - دعوة الشيخ محمد بن علي الوهاب، الرياض، عكاظ للنشر والتوزيع، 1981.
140. فرج فودة: قبل السقوط - حوار هادئ حول تطبيق الشريعة الإسلامية، الرباط، منشورات عيون، 1987.
141. فريد الأنصاري: الأخطاء الستة للحركة الإسلامية بالمغرب- انحراف استصفاحي في الفكر والممارسة، مكناس، منشورات الفرقان، 2007.
142. فهمي جدعان: في الخلاص النهائي- مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين، عمان، دار الشروق، للنشر والتوزيع، 2007.
143. فهمي جدعان: المحنة- بحث في جدلية الدين والسياسة في الإسلامن عمان، دار الشروق، 1989.
144. فهمي جدعان: في الخلاص النهائي - مقال في وعود الإسلاميين والعلمانيين والليبراليين، عمان، دار الشروق للنشر والتوزيع، 2007.
145. فؤاد إبراهيم: السلفية الجهادية في السعودية، بيروت، دار الساقي، 2009.
146. فواز جرجس: القاعدة: الصمود والأفول، تفكيك نظرية الحرب على الإرهاب، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2012.

147. قطب مصطفي ساتو: أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر، دمشق، دار الفكر، 2000.

148. قيس خزعل العزاوي: الفكر الإسلامي المعاصر - نظرات في مساره وقضاياه، بيروت، دار الرازي، 1992.

149. لؤي صافي، إعمال العقل من النظرية التجزيئية إلى الرؤية التكاملية، دمشق، دار الفكر، 1998.

150. مالك بن نبي: وجهة العالم الإسلامي، دمشق، دار الفكر، 1986.

151. ماهر فرغلي: سراديب السلفيين - محاولة لفهم الحالة السلفية، القاهرة، كنوز للنشر والتوزيع، 2014.

152. محمد ابراهيم الفيومي: الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي، القاهرة، دار الشروق، 1998.

153. محمد أبو القاسم حاج محمد: منهجية القرآن وأسلمة فسلفة العلوم الطبيعية والإنسانية، المعهد الدولي للفكر الإسلامي، 1991.

154. محمد أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: علم الكلام وبعض مشكلاته، القاهرة، دار الثقافة للطباع والنشر، 1979.

155. محمد أبو رمان وحسن أبو هنية: الحل الإسلامي في الأردن - الإسلاميون ورهانات الديمقراطية والأمن، عمان، مؤسسة فريدريش ابيرت، 2012.

156. محمد أبو رمان: السلفيون والربيع العربي- سؤال الدين والديمقراطية في السياسة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2013.

157. محمد أحمد إسماعيل: تبصير أولي الألباب ببدعة تقسيم الدين إلى قشر ولباب، القاهرة، مكتبة الفرقان، بدون تاريخ.

158. محمد البصري: المعتمد في أصول الفقه (الجزء الأول)، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983.

159. محمد الحلفاوي: وكلاء الوهابية في مصر (الجزء الأول)، القاهرة، دار الكتاب الصوفي، 2013.

160. محمد السعيد مشتهري: قبل ظهور الفرق والمذهب، القاهرة، دار مصر المحروسة، 2006.

161. محمد السيد الجليند: الأصولية والحوار مع الآخر، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، سلسلة تصحيح المفاهيم (2)، 1999.

162. محمد السيد الجليند: منهج السلف بين العقل والتقليد، القاهرة، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، 1999.

163. محمد الصالح العثيمين: المحاضرات السنية في شرح العقيدة الوسطية لشيخ الإسلام ابن تيمية، حقق نصوص وخرج أحاديثه واعتني به أبو محمد أشرف بن عبد المقصود بن عبد الحريم، الرياض، مكتبة طبرية، 1993.

164. محمد الطاهر ابن عاشور: أليس الصبح بقريب؟، تونس، الشركة التونسية لفنون الرسم، 1988.

165. محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، تحقيق محمد طاهر، عمان، دار النفائس، 2001.

166. محمد المالكي: الحركات الوطنية والاستعمار في املغرب العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1994.

167. محمد بن إبراهيم التويجري: الدعوة إلى الله، الرياض، دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، 1423هـ.

168. محمد بن عبد الرحمن المغراوي: أهل الإفك والبهتان الرادون عن السنة والقرآن، مراكش، مكتبة دار القرآن، 2001.

169. محمد بن عبد الرحمن المغراوي: وقفات مع الكتاب المسمى دلائل الخيرات وما صح عن النبي في الصلاة عليه من دلائل الخيرات، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي، 1990.

170. محمد بن عبد الرحمن المغراوي: عقيدة الإمام مالك، الرياض، مكتبة التراث الإسلامي، سلسلة العقائد السلفية، دون تاريخ.

171. محمد بن عبد الرحمن البغدادي: من سب الصحابة ومعاوية فأمه هاوية، القاهرة، مكتبة التراث الإسلامي، 1998.

172. محمد بن عبد الله السلمان: رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الكويت، مكتبة العلا، 1988.

173. محمد بن عبد المؤقت المراكشي: الرحلة المراكشية – مرآة المساوئ الوقتية، القاهرة، مطبعة البابي الحلبي، 1994.

174. محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي وصداع الأضداد، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1996.

175. محمد جمال باروت: يثرب الجديدة – الحركات الإسلامية الراهنة، لندن – بيروت، رياض الريس للكتب والنشر، 1994.

176. محمد جواد مغنية: الفقه على المذاهب الخمسة، بيروت، دار الجواد، 1982.

177. محمد حافظ دياب: الإسلاميون المستقلون- الهوية والسؤال، القاهرة، مطبوعات المجلس الأعلي للثقافة، 2010.

178. محمد حافظ دياب: الخطاب الأهلي، القاهرة، الهيئة العامة للكتاب، 2007.

179. محمد حافظ دياب: سيد قطب- الخطاب والأيديولوجيا، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2010.

180. محمد حامد عبد الوهاب: السلفيون في مصر، القاهرة، مكتبة الأنصار للنشر والتوزيع، 2011.

181. محمد حسان: الخطب المنبرية (12 جزءاً)، المنصورة، دار ابن رجب، 2005.

182. محمد حسان: خواطر على طريق الدعوة – جراح وأفراح، القاهرة، مكتبة الدعوة بالأزهر، 1993.

183. محمد حسني الزين: منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، بيروت، المكتب الإسلامي، 1979.

184. محمد زكي ابراهيم: السلفية المعاصرة إلى أين؟ ومن هم أهل السنة، القاهرة، مؤسسة إحياء التراث الصوفي، 2007.

185. محمد سعيد رمضان البوطي: السلفية رحلة زمنية مباركة لا مذهب إسلامي، دمشق، دار الفكر، 2008.

186. محمد صالح المراكشي: تفكير محمد رشيد رضا من خلال مجلة المنار (1898- 1935)، تونس، الدار التونسية للنشر، 1985.

187. محمد صنيتان: النخب السعودية – دراسة في التحولات والإخفاقات، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.

188. محمد عابد الجابري: إشكاليات الفكر العربي المعاصر، الدار البيضاء- بيروت، المركز الثقافي العربي، 1989.

189. محمد عابد الجابري: التراث والحداثة، الدار البيضاء – بيروت المركز الثقافي العربي، 1991.

190. محمد عابد الجابري: الخطاب العربي المعاصر، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1982.

191. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، بيروت، دار الكلية للطباعة والنشر، 1984.

192. محمد عابد الجابري: نحن والتراث – قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي، بيروت، دار الكلية، 1980.

193. محمد عبد العزيز أبو النجا: العلمانية – الليبرالية – الديمقراطية – الدولة المدنية، القاهرة، 2011.

194. محمد عزيز الحبابي: الشخصانية الإسلامية، القاهرة، دار المعارف، 1971.

195. محمد على قطب: مختصر علوم الحديث، القاهرة، الدار الثقافية للنشر، 1999.

196. محمد عمارة (تقديم ومشاركة): حوار الإسلامية والعلمانية، مطبوعات مجلة الأزهر، صيف 1433هـ.

197. محمد عمارة (تقديم): الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده (ج3)، بيروت، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، 1979.

198. محمد عمارة : السلف والسلفية، القاهرة، وزارة الأوقاف، سلسلة تصحيح المفاهيم (6)، 2010.

199. محمد فتحي عثمان: السليفة في المجتمع المعاصرة، الكويت، دار العلم للنشر والتوزيع، 1993.

200. محمد فتوح: الشيوخ المودرن وصناعة التطرف الديني، القاهرة، مكتبة مدبولي، 2003.

201. محمد فريد وجدي: الإسلام في عصر العلم (ج2)، القاهرة، 1958.

202. محمد كمال الدين إمام: أصول الفقه الإسلامي، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، 1996.

203. محمد مصطفي الأعظمي : دراسات في الحديث النبوي وتاريخ تدوينه، الرياض، جامعة اللم سعود، بدون تاريخ.

204. محمد ناصر الدين الألباني: حجاب المرأة المسلمة، القاهرة، دار التراث، 13741هـ.

205. محمد ناصر الدين الألباني: رسالة في حكم اللحية، القاهرة، مطبعة الرسالة، 2006.

206. محمد ناصر الدين الألباني: مسايرة الحكام، القاهرة، دار التراث، 1407هـ.

207. محمد نجيب أبو طالب: الصراع الاجتماعي في الدولة العباسية، تونس، دار المعارف، 1989.

208. محمود إسماعيل: سوسيولوجيا الفكر الإسلامي (ج2)، القاهرة، سينا للنشر والانتشار العربي، 200.

209. محمود بكير: ماذا لو حكم الإسلاميون ؟ ، القاهرة، دار روافد، 2011.

210. محمود عبد الحليم : الإخوان المسلمون – أحداث صنعت التاريخ – رؤية من الداخل (1928 – 1948) (الجزء الأول) ، القاهرة، دار الدعوة للطباعة والنشر، 1979.

211. مصطفي السباعي: السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، القاهرة، مكتبة دار العروبة، 1961.

212. مصطفي الشريف: تطور مفهوم الجهاد في الفكر الإسلامي، دمشق، دار المدي للثقافة والنشر، 2008.

213. مصطفي الشكعة: المطالعات الإسلامية في العقيدة والفكر، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1983.

214. مصطفي حلمي علي: مناهج البحث في العلوم الإنسانية بين علماء الإسلام وفلسفة الغرب، القاهرة، 1988.

215. مصطفي حلمي: التصوف والاتجاه السلفي في العصر الحديث، الإسكندرية، دار الدعوة، 1983.

216. مصطفي حلمي: السلفية بين العقيدة الإسلامية والفلسفة الغربية، الإسكندرية، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع، 1991.

217. مصطفي حلمي: قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي - بحوث في العقيدة الإسلامية، الإسكندرية، دار الدعوة، 1405هـ.

218. مصطفي عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة في الإسلام، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1959.

219. منتصر حمادة: الوهابية في المغرب، الدار البيضاء، دار توبقال للنشر، 2012.

220. ناصف نصار: منطق السلطة – مدخل إلى فلسفة الأمر، بيروت دار أمواج، مكتبة الفكر الاجتماعي، 2001.

221. نبيل عبد الفتاح: عقل الأزمة – تأملات نقدية في ثقافة العنف والغرائز والخيال المستور، القاهرة، دار سيشات للدراسات والنشر، 1993.

222. نصر حامد أبو زيد: مفهوم النص – دراسة في علوم القرآن، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 194.

223. نهوندي القادري عيسى: قراءة في ثقافة الفضائيات العربية – الوقوف على تخوم التفكيك، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2008.

224. نور الدين طوالب: الدين والطقوس والتغيرات، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 2008.

225. هالة مصطفي: الدولة والحركات الإسلامية المعارضة بين المهادنة والمواجهة في عهدي السادات ومبارك، القاهرة، مركز المحروسة للنشر والخدمات الصحفية، 1995.

226. هاني نسيرة: السلفية في مصر – تحولات ما بعد الثورة، القاهرة، مؤسسة الأهرام مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، سلسلة (كراسات إستراتيجية)، المدة (20)، 2011.

227. هشام العوضي: صراع على الشرعية – الإخوان المسلون ومبارك (1982 – 1987)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2009.

228. هشام شرابي: المثقفون العرب والغرب، بيروت، دار النهار، 1978.

229. وائل لطفي: دولة الدعاة الجدد، القاهرة، مكتبة الأسرة، 2007.

230. وحيد عبد المجيد وآخرون: أزمة الإخوان المسلمين، القاهرة، مؤسسة الأهرام، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية، 2009.

231. ياسر برهامي: مجموع رسائل دعوية، القاهرة، دار المحدثين للبحث العلمي والترجمة والنشر، سلسلة فقه الدعوة (2)، 2009.

232. يحيى محمد: الاجتهاد والتقليد والإتباع والنظر – بحث استدلالي مقارن يعني بتحديد الموقف الشرعي للمثقف المسلم، الدار البيضاء، أفريقيا الشرق، 2010.

233. يوسف القرضاوي: المرجعية العليا في الإسلام للقرآن والسنة – ضوابط ومحاذير في الفهم والتفسير، القاهرة، مكتبة وهبة، سلسلة (نحو وحدة فكرية للعاملين للإسلام)، رقم (2)، بدون تاريخ.

234. يوسف القرضاوي: أولويات الحركة الإسلامية في المرحلة القادمة، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1988.

ثالثاً: المقالات:

1. ابراهيم محمد زين: نظرية الدولة في الإسلام – الماوردي وثنائية الفقيه والمتكلم "في (مجلة العلوم الإنسانية)، العدد السادس، صيف 2003، جامعة البحرين، كلية الآداب.

2. أحمد صبحي منصور: "الإسناد في الحديث في مجلة (الإنسان والتطور)، العدد (63)، القاهرة.

3. أحمد عبد الله زايد: "قيم التنمية في الخطاب الديني المعاصر" من أعمال مركز المعلومات ودعم اتخاذ القرار، الورقة البحثية رقم (21)، القاهرة، 2011.

4. بشير موسى نافع: "الإحياء الإسلامي – تاريخ وميراث" في مجلة (الكتب وجهات نظر)، العدد (78)، يوليو 2002، القاهرة.

5. توفيق السيني: "علاقة الدين بالدولة في السعودية ودور المؤسسة الوهابية في الحكم" في مجلة (المستقبل العربي)، العدد (401)، يناير 2013، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
6. جهادة عودة: "السلفيون في مصر - جمعية أنصار السنة المحمدية ومسجد التوحيد برمسيس وتنظيم الوعد" في مجلة (أحوال مصرية)، العدد (22)، شتاء 2004، القاهرة، مؤسسة الأهرام، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية.
7. جهاد عودة: "المغرب – الحركة الإسلامية بعد أحداث الدار البيضاء"، في مجلة (الديمقراطية)، العدد (12)، أكتوبر، 2003، القاهرة، مؤسسة الأهرام.
8. حسن أبو هنية: "دار الإسلام والنظام الدولي في فكر السلفية الجهادية المعاصرة" في (السلفية الجهادية – دار الإسلامي ودار الكفر)، دبي، مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2011.
9. حسين أحمد أمين: "الاتفاق والاختلاف في الرأي في الثقافة العربية"، في (سلسلة إصدارات منتدى حوار الحضارات)، رقم (14)، القاهرة، الهيئة القبطية الإنجيلية، 2002.
10. حيدر ابراهيم علي: "الاتجاه السلفي" في مجلة (عالم الفكر)، العددان الثالث والرابع، يناير – يونيو 1998، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
11. خالد أبو الفضل: "الحداثة البشعة والبشاعة الحديثة" في مجلة (مقدمات)، العدد (34)، الرباط، صيف 2005.
12. رضوان السيد: "الفقه والسياسة في التجربة الإسلامية الوسيطة في مجلة (التسامح)، العدد (25)، شتاء 2009، مسقط، وزارة الأوقاف والشئون الدينية.
13. سمير أمين: "الثقافة والأيديولوجيا في العالم العربي المعاصر"، من أعمال (المؤتمر الدولي للفكر والإبداع)، القاهرة، اتحاد كتاب آسيا وإفريقيا، يناير 1993.
14. سمير أمين : "حول الإسلام السياسي" في مجلة (الطريق)، العدد الخامس، سبتمبر – أكتوبر ، 2002، بيروت.
15. سناء البنا: "التيار السلفي في مصر بين وحدة التحديات وتفكك التنظيمات" في مجلة (رؤية تركية)، خريف 2013، القاهرة.
16. شهيدة الباز: "المنظمات الأهلية العربية على مشارف القرن الحادي والعشرين – محددات الواقع وآفاق المستقبل" من أعمال (لجنة المتابعة لمؤتمر التنظيمات الأهلية العربية)، القاهرة، 1997.

17. طارق البشري: "علاقة الدين بالدولة - حالة مصر بعد الثورة"، في مجلة (المستقبل العربي)، العدد (407)، يناير 2013، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

18. عادل ظاهر: "الإسلام والعلمانية، في (الإسلام والحداثة)، إشراف محمد أركون، بيورت، دار الساقي، 1990.

19. عبد الإله بلقزيز: "الإصلاحية الإسلامية والصحوة الإسلامية - آليات القطيعة والاستمرار" في مجلة (منبر الحوار)، العدد (39)، صيف وخريف 1999، بيروت.

20. عبد الإله سطي: "الملكية والمعارضة الإسلامية - آليات الإدماج والإقصاء في النظام السياسي المغربي" في مجلة (المستقبل العربي)، العدد (370)، ديسمبر 2009، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

21. عبد الحكيم أبو اللوز: الحركات السلفية في المغرب (1971 - 2004)- بحث أنثروبولوجي سوسيولوجي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية: سلسلة أطروحات الدكتوراه (79)، 2009.

22. عبد الحكيم أبو اللوز: "السلوك الانتخابي لدى السلفيين المغاربة" في مجلة (الديمقراطية)، العدد (35)، يوليو، 2009، القاهرة، مؤسسة الأهرام.

23. عبد الغني عماد: "السلفية وإشكالية الآخر بين المفاصلة والمفاضلة" في مجلة (المستقبل العربي)، العدد (324)، فبراير 2006، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

24. عبد المجيد الصغير: "الصريح والمضمر في خطاب السلفية بالمغرب- علال الفاسي بين منطق الأصول ومنطق السياسية "في مجلة (الاجتهاد)، العددان الخامس والخمسون والسادس والخمسون، صيف وخريف، 2002، بيروت دار الاجتهاد.

25. عبد الوهاب المسيري: "في النماذج المعرفية والأسئلة الكلية- أفكار وتصورات أولية"، ورقة عمل، بدون تاريخ.

26. عرفان عبد الحميد فتاح: "إسلامية المعرفية" في مجلة (إسلامية المعرفة)، العدد الخامس، 1996.

27. عزمي بشارة: "التحول الديمقراطي، التدين الشعبي، نمط التدين الجماهيري" من أعمال ندوة (الدين والديمقراطية)، القاهرة، مؤسسة الأهرام، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية، يناير 2001.

28. عصام فوزي: "آليات الهيمنة والمقاومة في الخطاب السني"، في (غرامشي وقضايا المجتمع المدني)، القاهرة، مركز البحوث العربية، 1991.

29. علي حرب (تعقيب) في مجلة (عالم الفكر)، العددان الثالث والرابع، يناير - يونيو 1998، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

30. عماد الدين خليل: "الوحدة والتنوع في تاريخ المسلمين" في مجلة (إسلامية المعرفة)، العدد الخامس، 1998.

31. عمار على حسن: "احتمالات ظهور تنظيمات إسلامية راديكالية هامشية في مصر" في مجلة (أحوال مصرية)، العدد (19)، شتاء 2003، القاهرة، مؤسسة الأهرام، مركز الدراسات السياسية والإستراتيجية.

32. فهمي جدعان: "السلفية": حدودها وتحولاتها - مراجعة شاملة" في مجلة (عالم الفكر)، العددان الثالث والرابع، يناير - يونيو 1998، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

33. قطب مصطفى سافو: أدوات النظر الاجتهادي المنشود في ضوء الواقع المعاصر، دمشق، دار الفكر، 2000.

34. محمد المالكي: "حول مشروع بناء الدولة المعاصرة - تطورات الحركة الوطنية بالمغرب (1930 - 1962) في مجلة (الاجتهاد)، العددان الخامس والخمسون والسادس والخمسون، صيف وخريف 2002، بيروت، دار الاجتهاد.

35. محمد حافظ دياب: "التدين الشعبي - الذاكرة والمعاش" في (بحوث في الأنثروبولوجيا)، جامعة القاهرة، كلية الآداب، مطبوعات مركز البحوث والدراسات الاجتماعية، 2002.

36. محمد حافظ دياب: "السيرة النبوية والمغامرة الإبداعية - مقاربة في منهجية التدوين" في مجلة (النهج)، دمشق، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكية في العالم العربي، 2004.

37. محمد صلاح العلوي: "ملاحظات حول منهج التفكير لدى علماء المغرب في القرن التاسع عشر" في (الثقافة والتحولات الاجتماعية)، تحرير عبد الجليل حليم وآخرون، الرباط، منشورات عكاظ، 1990.

38. محمد عابد الجابري: "الحركة السيلفية والجماعات الدينية المعاصرة في المغرب" في (الحركات الإسلامية المعاصرة في الوطن العربي)، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1998.

39. محمد مصباح: "أسلفة الاعلام – التوجهات الحالية للإعلام ذي المرجعية السلفية" من أعمال (الملتقي الدولي للفضاءات العمومية في البلدان المغاربية)، اشراف حسن رمعون وعبد الحميد هنية، وهران، مطبوعات مركز البحث في الأنثروبولوجيا الاجتماعية والثقافية، 2012.

40. مروان شحادة: "تأصيل الخطاب السلفي الجهادي" في (السلفية الجهادية – دار السلام ودار الكفر)، دبي، مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2011.

41. نبيل عبد الفتاح: "الحركة الإسلامية المصرية والديمقراطية – الإشكاليات الفقهية ورؤي الإصلاح – رؤية أولية" في مجلة (الديمقراطية)، العدد الخامس، شتاء 2000، القاهرة، مؤسسة الأهرام.

42. يوسف بن عدي: "البديل السلفي في فكر عبد الله العروي – من المفاوقة إلى إعادة بناء القطعية " في مجلة (المستقبل العربي)، العدد (350)، ابريل 2008، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

رابعاً : الترجمات

1. آدم ميتز: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري أو عصر النهضة في الإسلام (الجزء الأول)، نقله إلى العربية: محمد مبالادي أبو ريعة، القاهرة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1957.

2. إريك هوبز باوم: عصر التطرفات – القرن العشرون الوجيز (1914 – 1991)، ترجمة فايز الصباغ، بيروت، المنظمة العربية للترجمة.

3. ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ترجمة كريم عزقول، بيروت، 1968.

4. أوليفيه روا: عولمة الإسلام، ترجمة لارا معروف، بيروت، دار الساقي، 2003.

5. بطروشوفسكي: الإسلام في إيران (الترجمة العربية)، القاهرة، دار الدعوة، 1982، ص 65.

6. بيتر جران: الجذور الإسلامية للرأسمالية – مصر (1760 – 1840)، ترجمة محروس سليمان، مراجعة رؤوف عباس، القاهرة، دار الفكر للدراسات والنشر والتوزيع، 1993.

7. بيتر جان لويزار: "المصرية المعاصرة" في مجلة (مصر والعالم العربي)، العدد الثاني، يونيو 1994، القاهرة، المركز الفرنسي للدراسات والوثائق الاقتصادية والقانونية والاجتماعية CEDEJ.

8. جراهام فوللر: مستقبل الإسلام السياسي، ترجمة محمد عثمان خليفة، القاهرة، مركز جامعة القاهرة للغات والترجمة، رقم (16).

9. جون لويس بوركهات: ملاحظات عن البدو والوهابيين (الجزء الثاني)، ترجمة وتقديم صبري محمد حسن، القاهرة، المركز القومي للترجمة، العدد (1228)، 2007.

10. جيل كيبل: التطرف الديني في مصر - الفرعون والنبي، ترجمة أحمد خضر، بيروت - القاهرة، مؤسسة دار الكتاب الحديث بالتعاون مع مكتبة مدبولي، 1988.

11. دليب هيرو: الأصولية الإسلامية في العصر الحديث، ترجمة عبد الحميد فهمي الجمال، القاهرة، الهيئة المصرية العاملة للكتاب، سلسلة (تاريخ المصريين)، رقم (107)، 1997.

12. روبير مانتران (محرر): تاريخ الدولة العثمانية (الجزء الثاني)، ترجمة بشير السباعي، القاهرة، دار الفكر 1993.

13. رول مير (تحرير): السلفية العالمية - الحركات السلفية المعاصرة في عالم متغير، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2014.

14. ز. ل. ليفين: الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث في لبنان وسوريا ومصر، ترجمة بشير السباعي، بيروت، دار ابن خلدون، 1978.

15. ستيفان لاكروا: زمن الصحوة - الحركات الإسلامية المعاصرة في السعودية، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2012.

16. طارق على: صدام الأصوليات - حملات صليبية، جهاد، حداثة، ترجمة إسماعيل العثماني، الرباط، دار أبي قراق، 2009.

17. عبد الوهاب بوحديبة: الإسلام والجنس، ترجمة هالة العوري، القاهرة، مكتبة مدبولي، 1987.

18. فرانسوا بورجا: الإسلام السياسي - صدى الجنوب، القاهرة، دار العالم الثالث، 2003.

19. فريتس شيتبات: الإسلام شريكا - دراسات عن الإسلام والمسلمين، ترجمة عبد الغفار مكاوي، سلسلة (عالم المعرفة)، رقم (302)، ابريل 2004، الكويت، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

20. كليفورد جيرتز: الإسلام من وجهة نظر علم الإناسة - التطور الديني في المغرب وإندونيسيا، ترجمة أبو بكر باقادر، بيروت، المنتخب العربي، 1993.

21. ماكسيم رودنسون: "ظاهرة التزمت الإسلامية والمحافظة في كل مكان - محاولة إيضاح"، ترجمة هاشم صالح، في مجلة (الفكر العربي المعاصر)، العدد (22)، بيروت، مركز الإنماء القومي، 1985.

22. ماكسيم رودنسون: الماركسية والعلام الإسلامي، ترجمة كميل داغر، بيروت، دار الحقيقة، 1984.

23. محمد أركون : الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، 1991.
24. محمد أركون: الفكر العربي، ترجمة عادل العوا، الجزائر، ديوان المطبوعات الجامعية، 1982.
25. محمد الطوزي: الملكية والإسلام السياسي في المغرب، ترجمة محمد حامد وخالد شكراوي، الدار البيضاء، مطبعة النجاح الجديدة، 2000.
26. مني أباظة: جدل الإسلام والمعرفة في عالم متغير - ماليزيا ومصر نموذجاً، ترجمة ملك جاد، القاهرة، المركز القومي للترجمة، رقم (1345)، 2009.
27. موريس بوكاي: القرآن والتوراة والعلم، 1971.
28. ميشيل فوكو : حفريات المعرفة، ترجمة سالم يفوت، بيروت - الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1987.
29. هربرت ماركيوز: الإنسان ذو البعد الواحد، ترجمة جورج طرابيشي، بيروت، دار الآدب، 1973.
30. هملتون جيب: دراسات في حضارة الإسلام، ترجمة إحسان عباس وآخرون، بيروت، دار العلم للملايين، 1964.
31. هنري لاووست: أصول الإسلام ونظمه في السياسة والاجتماع عند شيخ الإسلام ابن تيمية، ترجةم محد عبد العظيم على ، القاهرة، دار الدعوة، 1979.
32. ولتر ملفيل باتون: أحمد بن حنبل والمحنة، ترجمة وعلق عليه وحقق نصوصه وأعلامه عبد العزيز عبد الحق، مراجعة محمود محمود، القاهرة، دار الهلال، 2011.

خامساً : المعاجم والموسوعات

1. ابن النديم : الفهرست، ضبط وتعليق يوسف على الطويل، بيروت، دار الكتب العلمية، 1996.
2. ابن منظور: لسان العرب المحيط، بيروت، دار صادر، 2008.
3. أبو إسحق الحويني: الموسوعة الحديثية الثانية، القاهرة، جمع مجلة الإيمان الإسلامية.
4. أحمد الموصللي: موسوعة الحركات الإسلامية في الوطن العربي وإيران وتركيا، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 2004.
5. التهانوي: كشاف اصطلاحات العلوم، بيروت، مكتبة لبنان، 1996.
6. عبد المنعم الحفني: موسوعة الفرق والجماعات والمذاهب الإسلامية، القاهرة، دار الرشاد، 1993.
7. الفارابي: إحصاء العلوم، القاهرة، دار المعارف، 1957.
8. ياقوت المحمدي: معجم الأديان، القاهرة، دار التراث، بدون تاريخ.

سادساً: الوثائق

1. برنامج الأمم المتحدة الإنمائي، تقرير المعرفة للعالم العربي لسنة 2009.
2. برنامج حزب النور، 2012.
3. جماعة أنصار السنة المحمدية – نشأتها وأهدافها ومجالها، إصدار إدارة الدعوة والإعلام بالمركز العام.
4. عصام دربالة وناجح إبراهيم: ميثاق العمل الإسلامي، من إصدارات الجماعة الإسلامية، بدون دار نشر، يونيو 1985.
5. هاني نسيرة: "في ميثاق الجماعة السلفية للدعوة والقتال" في (السلفية الجهادية – دار الإسلامي ودار الكفر)، دبي، مركز المسبار للدراسات والبحوث، 2011.

سابعاً: المراجع الأجنبية

1. Abgrall, Jean – marie: La mecanique des Sectes, Paris, Payot, 2002.
2. Abou El – fadl , Kh. : Speaking in God's Name – Islamic Law, authority and Women, Oxford, One world, 2001.
3. Aburish , S. : Rise , Corruptiojn And Coming Fall Of The House Of Saud, London, Bloomsburg, 1995.
4. Al – Azmeh, A.: Islam and Modernities , london- New York, Verso, 1993.
5. Al – Rasheed, M.: A Saudi Arabia, London, vintage, 2007
6. Algar, H.: Wahhabism- A Critical Essay, New York, Oneonta, 2002.
7. Bear, R. : Sleeping With The Devil – How Washington Sold Our Soul In Saudi Crude, Claifornia, three Rives Press, 2002.
8. Bourdieu, R. et J. Passeron: La Reporduction Elements Pour Une Theorie du Systeme D'enseignement, Paris, Minuit, 1990.
9. Bourdieu:. Le Sens Pratique, Paris, Minuit, 1980.
10. Breton, Ph: La Parle Manipulee, Paris, La Decouverte et Syros, 2000.
11. Burgat, F,: Face to Face with Political Islam, London – New York, Tauris, 2003.

12. Capps, W. : The New Religious Right, Piety, Patriotism and Politics, Columbia, University of South Carolina Press, 1990.

13. Champion, D.: The Paradoxical Kingdom- Saudi Arabia And The Momentum Of Reform, London, Hurst And Company, 2003.

14. Commins , DE. : The Wahhabi Mission and Saudi Arabia, London, Tauris, 2006.

15. Cooley, F.: Unholy Wars – Afghanstan, America and International Terrorism, London, Penguin, 2001.

16. Esposito, J. and J. Obert (eds.): Islam and Democracy, New York, Oxford University Press, 1996.

17. Etienne, B.: L' Islamisme Radical, Paris, Hachette, 1987.

18. Geeves, R. : Aspects of Islam, Washington, Georgetown university press, 2005.

19. Gellener, E.: Postmodernism – Reson and Religion, London, Routledge and Kegan Paul, 1992.

20. Giddens, A.: Politics, Sociology and Social Therory, Stanford, Stanford University Press, 1995.

21. Goffman, E: The Presentation Of Self In Everyday Life, Harmondsworth, Penguim, 1971.

22. Guenana, N.: The Jihad- An Islamic Althernative in Egypt, Cairo, American University in Cairo, 1996.

23. Halbwachs, M.: La mémoire Collective, Paris, Alin Michel, 1997.

24. Hyuyette, l.: political adaptation in Saudi Arabia- a study of the council of ministers, London , 1985.

25. Kepel, G. et Y. Richard, Interllectuels (eds.): intellecturels, paris Hachette, 2005.

26. Kimball , Ch. : When Religion Becomes Evil, San Francisco, Harper, 2002.

27. Kurzman, Ch. : Liberal Islam, London, Oxford University Press, 1996.

28. Laoust, H. : Le Califat dans La Doctrine de Rashid Rida, Paris, Geuthney, 1983.

29. Laroui, A. : Les Orignines Socials et Culturel Du Nationalisme Marocain (1830- 1912), Paris. Maspero, 1977.

30. Lawrence, B.: Defenders of God – The Fundamentalist Revolt against the Modern Age. San Francisco, Harper and Row, 1989.

31. Le Bras, G. : Etudes de Socicologie Religiuse, Paris, PUF, 2003.

32. Levi- Strauss C.: Anthropologie Structurale (Tome 2), Paris, Librairie Plon, 1975.

33. Lewis, B. : The Crisis Of Islam – Hoy and Unholy Terror, London, Modern Library, 2003.

34. Lin, N.: Social Capital – A Theory of Social Structure and Action, Cambrideg, Cambridge University Press, 2001.

35. Lonescu, Gh, and E. Gellner (Eds.): Populism- its Meaning and National Characteristics, New york, Macmillan, 1999.

36. Lublet J.: Le Voile du Nom – Essal Sur Le nom Propre, Paris, Puf, 1991.

37. Marty, m. And S. Appleby (eds.): Fundamentalisms and Society, Chicago, University Of Chicago Press, 1993.

38. Mejers, R.: Global Salafism – Islam's New religious Movement, Nw York, Columbia University Press, 2009.

39. Mernisi, F. : Le Harem Politque- le Prophete et les Femmes , Paris, Albin michel , 1987.

40. Mouaguit, M.: Du Despotisme á la Démocratie – Heritage et Rupture dans la pensée Politique Arabo- Musulmane, Casablaca, Editions le Fennec, 2003.

41. Narmer; G.: le contretemps Democratique – Revolte morale et RationalitÉ de la loi, paris, l'Harmattan, 2003.

42. Noah Feldman : After Jihad – America and the Struggle for Islamic Democracy, Farrar, Straus and Giroux, 2003.

43. Ramadan, T.Mon Intime Conviction, Paris, Editions Presses Du Chatelet, 2009.

44. Rasheed, A. : Taliban, Militant Islam – Oil and Fundamentalism in Central Asia, London, Falmer Press, 2001.

45. Ricoeur, P.: The Conflict of Interpretations- Essays in Hermeneutics, Evanston, North Western University Press, 1974.

46. Rodinson, M.: Esrits et reclites, Réclités, Paris . Liiben, IRFI: 1988.

47. Saint – Prot , Ch . : L'avenir De La Tradition Entre Revolution Et Occidentalisation, Monaco, editions Du Rochor, 2008.

48. Sardar, Z.: Islamic Futures – The Shape of Ideas to Come, London, Mansell, 1985.

49. Savila, N.S. : The Shadow Of The Great Game – The Untold Story Of Indi's Partition, London, Constable, 2006.

50. Schwartz, S. : The Two Faces Of Islam – the House Of Saud From Tradition To Terror, New York, Ramadan House, 2003.

51. Scoot, R. And M . Marty (Eds.): Fundamentalisms Observed, Chicago, University of Chicago Press, 199.

52. Segman, M.: Le Vrai Vistage des Terroristes – Psyhologie et Sociologie des Acteurs du Djihad, Paris, Deneot Impacts, 2005.

53. Sen, A.: Inequality Reexamined, Oxfor, Clarendon Press, 1992.

54. Sivan, E.: Radical Islam – Medieval Theology and Modern Politics, new Haven, Yale University Press.

55. Sonbol, A.: The New Mamluks – Egyptian Society and Modern Feudalism, New York, Syracuse University Press, 2000.

56. Target, P.: Populism, Buckingham, Open Univesity Press, 2000.

57. Voll, J.: Continuity And Change In The Modern World, Syracuse, Syracuse University Press, 1994.

المحتويات

الموضوع	الصفحة

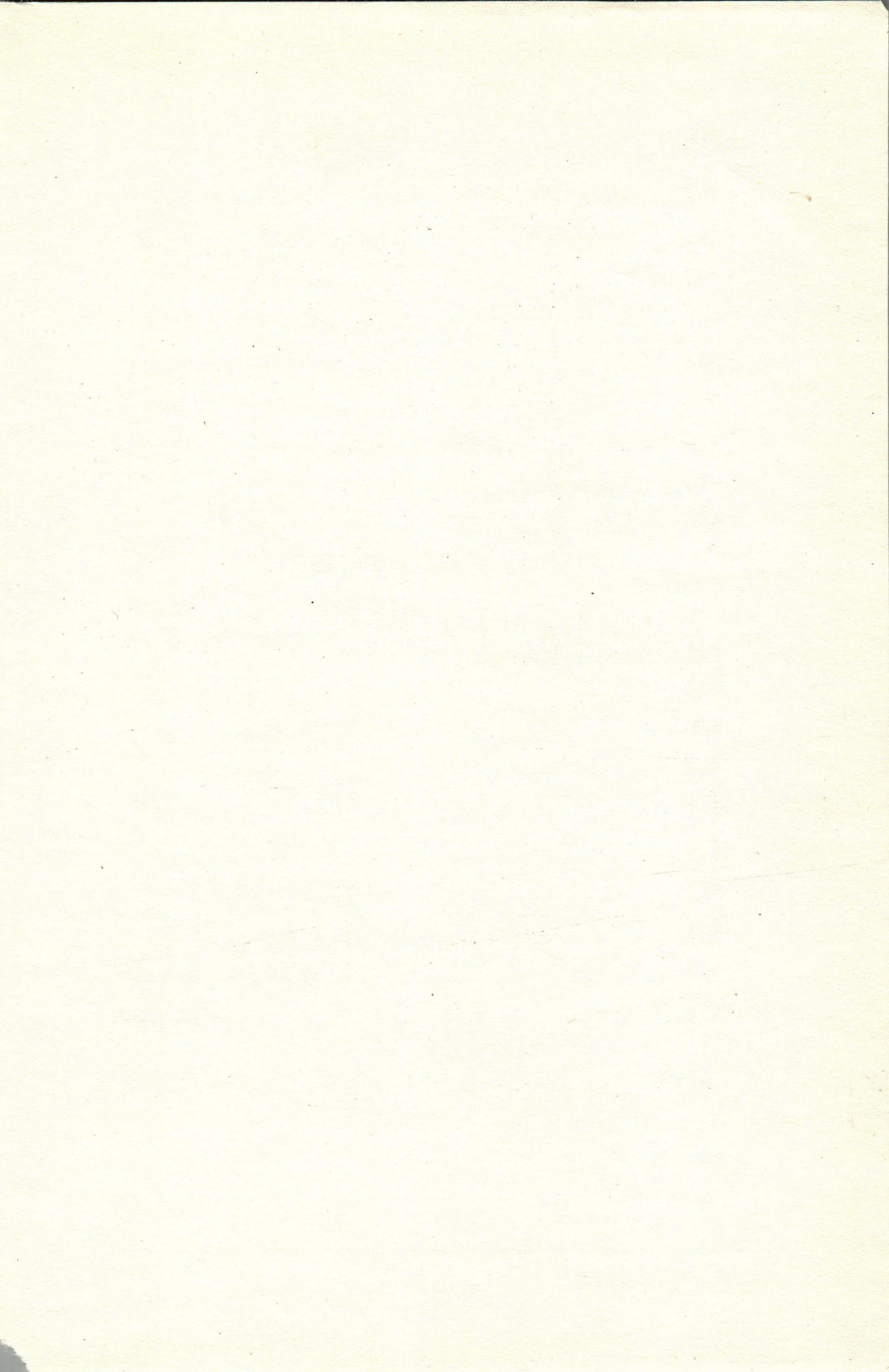
الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الموضوع	الصفحة

الفصل الثالث عشر

متن الدعوة



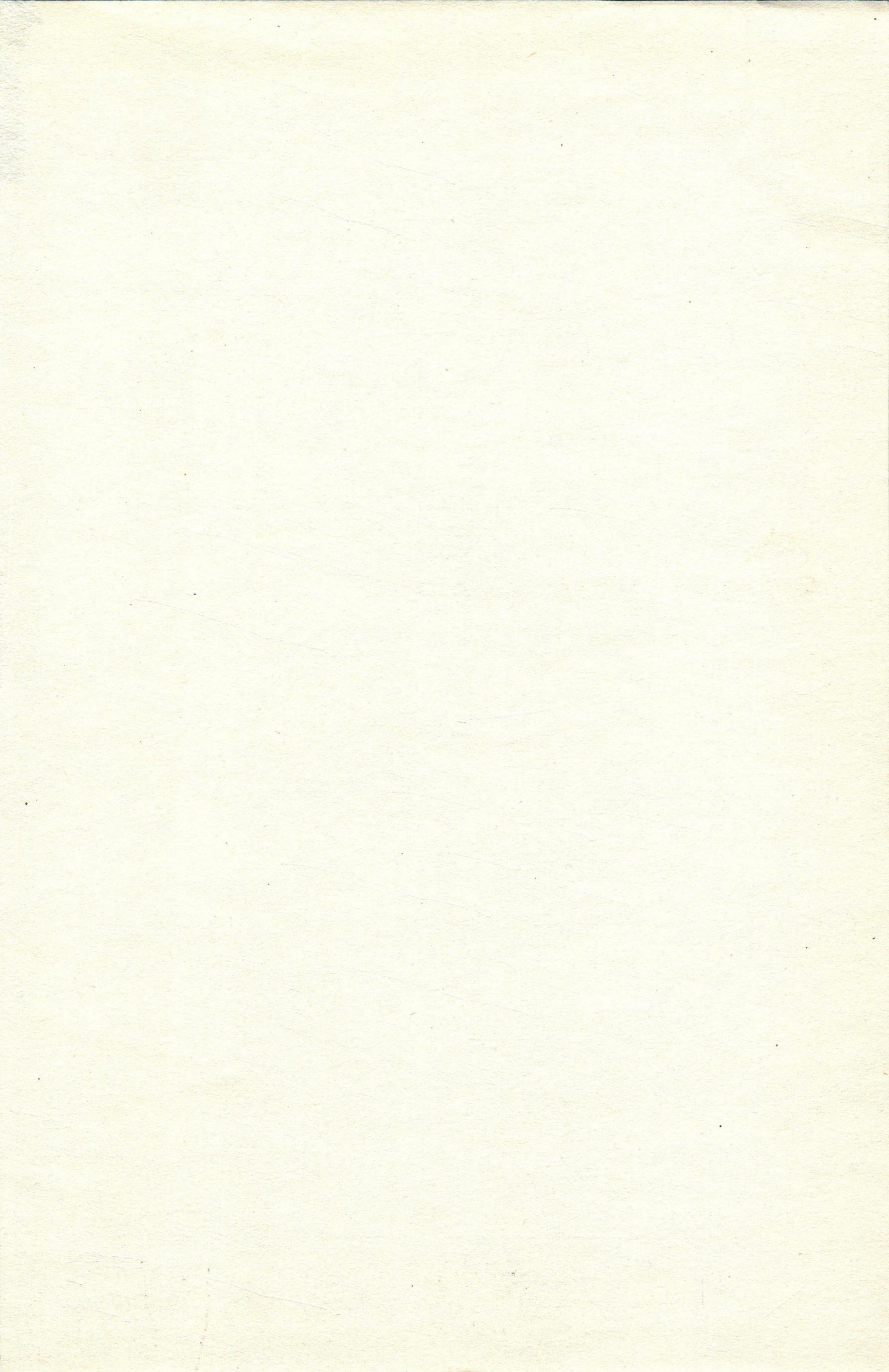
قائمة الإصدارات

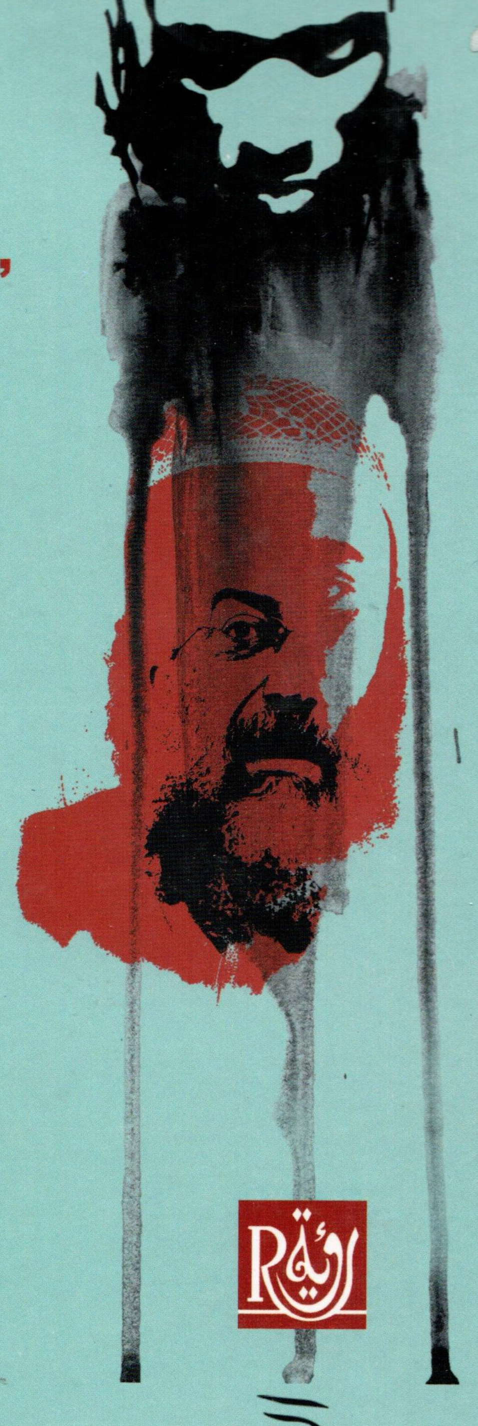
الموسيقى والغناء في الشريعة الإسلامية	محمد بن الأزرق الأنجري	2018
الخلافة من السقيفة إلى الفتنة الكبرى	نور الدين الجلاصي	2018
المثقفون	بول جونسون ترجمة طلعت الشايب	2018
أين الله دراسة تحليله في بيان اضطراب	نور الدين الجلاصي	2018
نظرية التأويل في النقد العربي	فيصل حصيد	2018
الحرب الثقافية الباردة	ف.س.سوندرز ترجمة طلعت الشايب	2018
وجدانيات رجل تكتبه أنثى	الجوهرة القويضي	2018
من الخطابة إلى تحليل الخطاب	حاتم عبيد	2018
المقاربة التداولية للأدب	ترجمة محمد تنفو	2018
الخطاب القرآني	محمد قراش	2018
الاستشراق والاستعمار والامبريالية	البشير ربوح	2018
الكتابة التاريخية مقاربات ونماذج	محمد بكور، خالد طحطح	2018
الجسد الدبق	إبراهيم محمود	2018
الهوية والخطاب	نظيف رشيد	2018
التفسير التداولي للنص القرآني	مجدي حسين	2018
فقهاء المالكية	علياء هاشم	2018
النص المترابط	لبيبة خمار	2018
معجم الدراسات الثقافية	كريس باركر ترجمة جمال بلقاسم	2018
في فلسفة التاريخ	خالد طحطح	2018
السحر والدين في شمال أفريقيا	فريد الزاهي	2018
أئمة وسحرة	إبراهيم محمود	2018
الحنين إلى الخرافة	عادل مصطفى	2018

حلف الشيطان الإخوان وتحالفاتهم	أحمد البكري	2018
الفاصلة القرآنية	مجدي حسين	2018
سرديات الحية	إبراهيم محمود	2018
أطياف الاستشراق	إبراهيم بوُخالفة	2018
بحوث في الشعريات	أحمد الجوة	2018
قضايا المرجع	نور الدين بالحاج	2018
أساطير التوراة وأسطورة الأناجيل	هشام حتاته	2018
العلاج المعرفي	طلعت مطر	2018
الإسلام ونقد العهد القديم	محمد طه	2018
شذرات من وهوامش على سيرة ذاتية 1-4	منصور خالد	2018
اللغة والسرد	جواد بنيس	2018
اللغة والعقل والعلم	صلاح إسماعيل	2018
الحداثة وما بعد الحداثة	ت. عبد الوهاب علوب	2019
فلسفة الكذب والخداع	حمدي الشريف	2019
السلطة والحرية	مصطفى سليم	2019
الخطاب العربي والحداثة	محمد الهداج	2019
البراجماتيون في القرن الأول الهجري	عبد الهادي العجمي	2019
الخطاب النقدي العربي	رشيد بلعيفة	2019
البراجماتية الجديدة	صلاح إسماعيل	2019
ديانة الساميين	ت. عبد الوهاب علوب	2019
تاريخ المغول	ت. عبد الوهاب علوب	2019
وهم الانتظار	عصام الياسري	2019
خطاب الاعتراف	محمد جليد	2019
المسيح ثائرًا	بدر الحمومي	2019
الفكر السياسي للاتجاه الأمريكي	رنا مولود الراوي	2019

الفلسفة طريقة حياة	ت. عادل مصطفى	2019
ما بعد التاريخ الجديد	خالد طحطح	2019
التاريخ المنظور إليه من أسفل	خالد طحطح	2019
التفكير الناقد	ت. محمد السيد	2019
طبيعة المجتمع البشري ج1-2	قيس النوري	2019
التدين العقلاني	محمد ملكيان ت. عبد الجبار الرفاعي	2019
رسالة حدود مصطلح الحديث	نور الدين الجلاصي	2019
هارون الرشيد ج 1-2	عبد الجبار الجومرد	2019
النظريات النقدية الغربية	سليمة عذاوري	2019
الحكايات الشعبية المغربية	ت. سعيد جبار ــ ليلى أحمياني	2019
انتكاسة المسلمين	سيد القمني	2019
الأسطورة والتراث	سيد القمني	2019
عهود بني إسرائيل	أحمد هويدي	2019
محمود تيمور وموباسان	عبد القادر بوزيدة	2019
تأويل التأويل	محمد خريف	2019
مقاربات في الأمة والقومية	أحمد حطاب	2019
نظرية النص عند بول ريكور	جويدة علاوة	2019
مطارحات في العقل والتنوير	البشير ربوح	2019
الفلسفة والشريعة	أحمد فاروق	2019
الفقيه والسياسة في الغرب الإسلامي	لخضر بولطيف	2019
تجلي الجميل	ت. سعيد توفيق	2019
نظرية الفن	ت. سعيد توفيق	2019
النظرية اللسانية العرفانية	عبد الرحمن محمد طعمه	2019
نصر حامد أبو زيد	اليامين بن تومي	2019
الأدب الفارسي	عبد الوهاب علوب	2019

الكذب الحقيقي	سلوى السعداوي	2019
فرديناند دي سوسير	مؤيد آل صوينت ، يوسف اسكندر	2019
متمردون	نور الدين ساتي	2019
علم النفس التحليلي	محمد عناني	2019
آلهه تنوب عن الله	صالح بوسريف	2019
المدخل إلى علم الإنسان	قيس النوري	2019
مدارس الأنثروبولوجيا	قيس النوري	2019
التخييل الذاتي	ت. سعيد جبار	2019
الغرابة والتمرد دراسة في أدب حسين مردان	قحطان الفرج الله	2019
الحرية والليبرالية	منوبي غباش	2019
لسانيات الاختلاف	محمد فكري الجزار	2019





"بدأ المشروع السلفي مع أحمد بن حنبل مؤسس أحد المذاهب السنية الأربعة الأساسية في نهاية القرن الثاني الهجري. ثم تبلور وتقعد مع الفقيه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم. ليستعيد حيويته بعد ذلك بقرون على يد محمد بن عبد الوهاب في نجد.

عبّر ما ارتآه أشكالًا وثنية وانحرافات تسربت إلى عقيدة التوحيد وقواعد التعبد. ليتحول بعدها إلى أرضية فكرية لمعظم حركات الإصلاح الفكري والسياسي التي شهدها العالم الإسلامي، وما تفرع عنها من تيارات واتجاهات، وتحولها راهنًا إلى حركة عابرة للقوميات.

وعبر هذه المسيرة، تَواصل المشروع السلفي من دائرة المعتقد إلى لحمة الثقافة العامة. حتى صوغ تيار حركي يمتلك في الحاضر تواجده اللافت في العالمين العربي والإسلامي وخارجهما، ويحظى بموقع متميز برموزه وخطابه وحركته. ليشارك كطرف في الصراع الأيديولوجي الدائر داخل المجتمعات العربية والإسلامية المعاصرة، ويدخل في خارطة الاهتمام الدولي كمصدر للإرهاب والعنف، ما حدا ببعض مفكري الغرب، وعلى رأسهم صمويل هنتنجتون S.Huntington أن يضعوه في أبرز مشاهد المستقبل التي تتضمن صداما للحضارات."

